IFM
N.inv. 6726

GIOVANNI GENTILE

I FONDAMENTI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Terza edizione riveduta e accresciuta

SANSONI - FIRENZE

AVVERTENZA

Il titolo di questo breve scritto può parere ambizioso; ma, in verità, la mia intenzione è stata molto modesta; giacché ho voluto soltanto riassumere per sommi capi un corso di lezioni tenuto quest'anno nell' Università di Pisa agli scolari della Facoltà di Giurisprudenza; e il corso era stato consacrato alle questioni fondamentali della Filosofia del diritto; a quelle cioè, su cui per solito sorvolano gli specialisti di questa disciplina, troppo corrivi a impigliarsi nell'empirismo della così detta Enciclopedia giuridica. Dalla quale, mercé loro, non si vede più come quella Filosofia si possa tenere distinta.

La Filosofia del diritto avrà diritto a vivere, finché si manterrà filosofia. Alla quale non si perviene movendo dal diritto, come non vi si perviene da nessun altro concetto empirico; poiché tutti i concetti, quando siano rigorosamente determinati, sono già filosofia, e non possono perciò germogliare altrove che nel suo terreno.

Pisa, settembre 1916.

Lascio ristampare da alcuni miei giovani amici questo sommario, benché non abbia più potuto, e tanto meno possa ora rimetterci le mani per liberarlo dalla forma schematica con cui esso fu scritto in origine e dare ad alcuni punti quello svolgimento che avrei desiderato. Ho solo ritoccato la mia esposizione per renderla più precisa e più chiara; e ho aggiunto in appendice due brevi scritti, che potranno giovare all' intelligenza della mia dottrina.

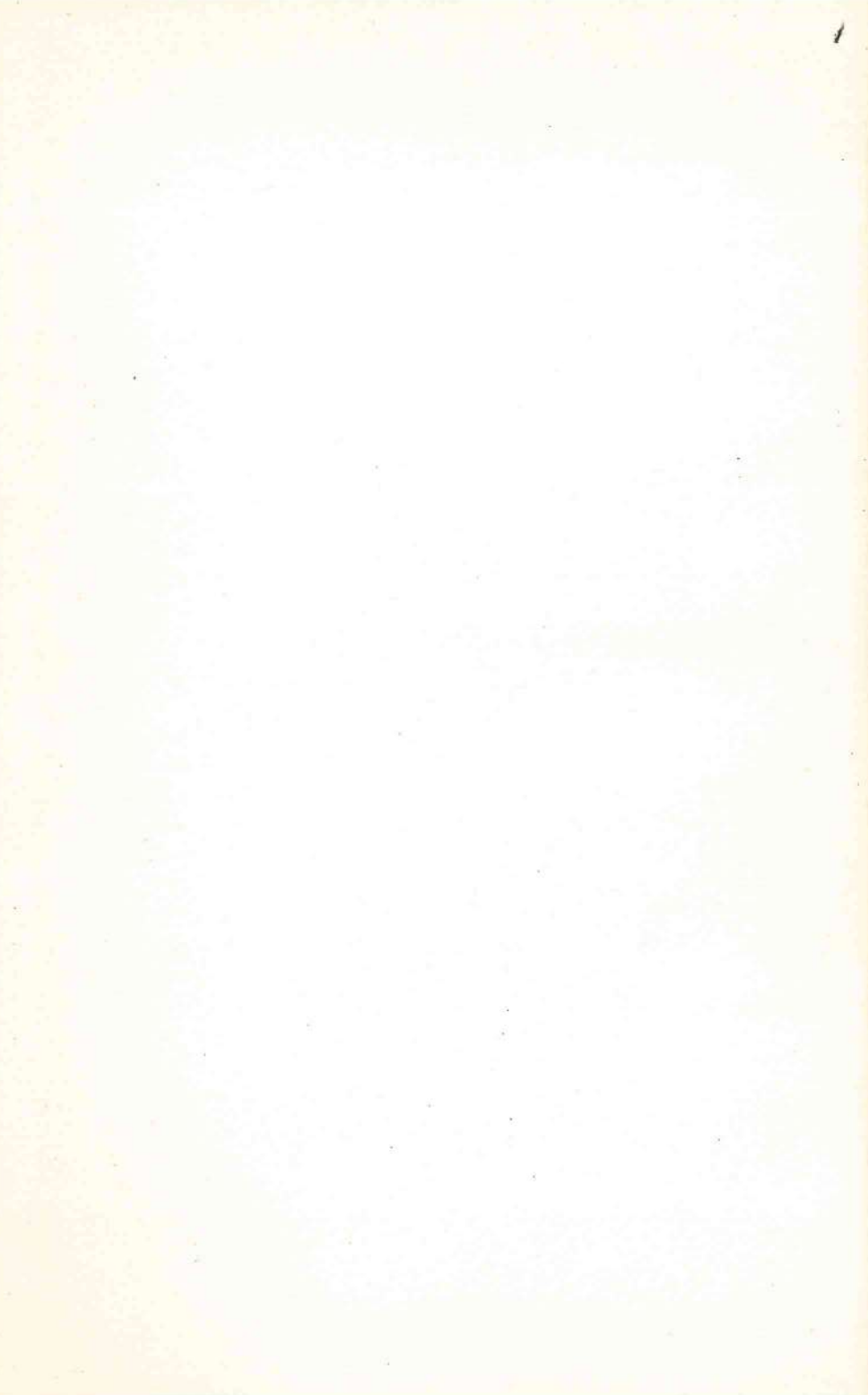
Roma, 20 luglio 1923.

Dei due brevi scritti collocati nell' appendice della precedente edizione uno riapparisce in questa terza edizione come Introduzione, poiché mi è sembrato che la lettura potrà esserne più utile se precederà. Nato infatti, due anni prima di questi Fondamenti, *come saggio introduttivo a uno studio iniziale della filosofia morale e in particolare del pensiero rosminiano sul principio della morale, questo scritto contiene l'esposizione di alcune idee che sono il presupposto della posteriore trattazione molto stringata della filosofia del diritto; dove sono riprese in modo forse anche troppo sommario.*

In questa edizione la trattazione è accresciuta di due nuovi capitoli; il VII, Lo Stato, *che sotto forma di comunicazione sul tema* Il concetto dello Stato in Hegel *fu materia di una mia conferenza tenuta al Congresso hegeliano di Berlino il* 21 *ottobre* 1931*; e l' VIII,* La Politica, *apparso la prima volta a capo dell'*Archivio di Studi Corporativi *di Pisa.*

Roma, 7 gennaio 1937.

G. G.

I FONDAMENTI
DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

INTRODUZIONE
ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA PRATICA O DELLA VITA MORALE

1. — *Lo spirito come attività pratica.*

Non è possibile concepire mondo morale senza concepire lo spirito umano come attività creativa: perchè il mondo morale, ossia l' insieme di tutte le azioni che si presentano al nostro spirito come suscettibili di una valutazione che le approvi o le disapprovi, può essere valutato soltanto se si considera come dovuto assolutamente all'attività dello spirito: come quello che è quale lo spirito lo ha voluto. Noi possiamo pensare, fino a un certo punto, che lo spirito presupponga la realtà, alla quale esso dovrà rivolgersi per farla oggetto di esperienza, di analisi, di speculazione; ma allora considereremo lo spirito quasi meramente teoretico, rispecchiante in sè passivamente la realtà, e reso quindi soggetto di una determinata conoscenza, non da una propria libera e neppure spontanea iniziativa, ma da un potere estrinseco, che viene infine ad essere il vero autore della conoscenza e del valor suo. Questa medesima concezione per altro di una forma spirituale semplicemente teoretica, — quantunque sia la maniera più comune e in apparenza meno contestabile di concepire il rapporto dello spirito con la realtà che esso conosce, — quando ben si rifletta sulla natura propria del conoscere si manifesta assurda. Perchè nè anche il conoscere si può considerare una semplice passività dello spirito: il quale, se fosse, per un momento, passivo, cesserebbe per ciò solo di essere spirito, per di-

ventare un qualsiasi ente materiale, che non si modifica se non per l'azione esercitata su di esso da altri enti materiali. Lo spirito che conosce, è invece lo spirito autore della propria conoscenza. La quale non è semplice modificazione del soggetto conoscente, o, come una volta si diceva, un accidente estrinseco all'essenza dello stesso soggetto, come è un accidente estrinseco alla natura d'ogni ente materiale qualsiasi modificazione che sia arrecata nel suo modo di essere da una causa operante su di esso dal di fuori. Il soggetto che conosce, si *realizza* nella sua conoscenza. L'esser mio nell'atto che conosco non è altro che il mio stesso conoscere. E viceversa, il mio conoscere non è un conoscere che si possa astrarre da me, poichè esso non è altro che l'atto mio, cioè quell'atto in cui io, in quanto conosco, sono tutto quel che sono. La mia presenza nel mio conoscere (che è ciò che si dice « aver coscienza del proprio conoscere »), il non potersi concepire un vero e proprio conoscere se non come conoscere di qualcuno, dimostra che anche quell'atto, in cui consiste la conoscenza, non è l'atto di una presunta realtà agente sul mio spirito, ma l'atto stesso del mio spirito. Atto assoluto del mio spirito: dovuto cioè totalmente ad esso, per la evidente ragione che, se gli fosse dovuto solo parzialmente, esso allora, per quella parte per cui rimarrebbe atto della realtà estraspirituale, non sarebbe conoscenza.

Tutto ciò significa che una forma meramente teoretica dello spirito non è concepibile, poichè non è concepibile spirito che non sia autore del suo proprio essere. Nè si può sfuggire a questo necessario concetto dello spirito autore del proprio essere (*causa sui*, per usare una celebre frase scolastica) degradando lo spirito, come fanno i naturalisti e tutti i materialisti, dichiarando apparenza fallace la coscienza che abbiamo di essere noi a conoscere, e d'una conoscenza perciò tutta opera nostra; poichè, movendo dal supposto che la realtà sia quella che è indipendentemente dal nostro conoscere, è giocoforza pensare

che il nostro spirito è condizionato da essa realtà, e da essa indotto a conoscere come conosce. Non si può, perchè questo stesso supposto, della realtà indipendente dal nostro spirito e operante su di esso, si regge, com' è ovvio, su un nostro ragionamento, e quindi su un nostro modo di conoscere la realtà stessa; il quale può avere un valore soltanto se noi siamo in diritto di attribuire un valore al nostro conoscere; laddove non potremmo attribuire ad esso nessun valore, se lo dovessimo considerare, qualunque fosse, effetto necessario di cause indipendenti da noi. E però quel supposto è logicamente impossibile.

Chi giunga dunque ad intendere la soggettività del conoscere, o il conoscere come atto dell' Io e quindi la libertà dell' Io in esso, non può fermarsi al concetto di una attività spirituale teoretica, e vede una contraddizione tra il nome *attività* e l'aggettivo *teoretica*.

2. — *La realtà morale.*

Ma anche chi si arresti al concetto di uno spirito teoretico come spirito che presuppone la sua realtà, ed è da essa condizionato, vedrà chiaramente che oltre questo spirito bisogna pure ammetterne un altro, il quale non presuppone, anzi crea la sua realtà: una realtà, che non ha un'esistenza sensibile, ma esiste non meno certamente di tutte le cose sensibili; una realtà da cui ci sentiamo compenetrati in tutti gl' istanti della nostra vita, e che fa vibrare continuamente tutte le fibre del nostro essere spirituale: il bene o il male, che non vediamo soltanto attorno a noi, per tutto il mondo a cui si estende la nostra esperienza personale e storica, ma dentro di noi, per tutti gli atti della nostra vita, ciascuno dei quali o ci apparisce quale doveva essere, e però buono, o inferiore alla legge cui si sarebbe dovuto conformare, e però cattivo. E chi dubita di ogni giudizio morale e sospetta che la distinzione tra bene e male non abbia fon-

damento fuor del costume sociale, comunque questo a sua volta si sia generato, egli stesso non può a meno di contraddirsi, quando, sottrattosi a ogni vincolo sociale e raccoltosi nella solitudine della propria coscienza, non potrà nè pur meditare senza tener conto di nessuna legge, senza sforzarsi di fare del suo meglio per stabilire a se medesimo la propria dottrina, senza sofismi, senza cavilli ch'ei si creda in grado di eliminare, per serbar fede alla verità e per non ingannare se stesso. Giacchè, se è vero quel che avvertiva Cicerone, che la giustizia è talmente necessaria che gli stessi briganti possono disprezzare quella dello Stato, ma sentono poi il bisogno di rispettarne una per loro conto [1], è anche più vero che chi non arriva a rendersi ragione dell'unità spirituale onde la sua persona è accomunata, in ogni società, a quella di tutti gli altri, può non riconoscere legge di sorta nei rapporti tra sè e gli altri, ma resterà sempre legato a una legge non meno ferrea nei rapporti che pur dovrà conservare con se stesso!

Ogni forma di scettiscismo morale si riduce alla negazione di una certa forma di moralità; e quegli stessi che, naturalisticamente, negano, non la moralità, ma la condizione della moralità, che è la libertà, facendo d'ogni umana azione la conseguenza necessaria o dell'assetto sociale e della individuale educazione, o dell'operare ineluttabile di tendenze, istinti o forze della natura; costoro non mancano mai di fare alla loro dottrina quelle ecce-

---

[1] « Atque iis etiam qui vendunt, emunt, conducunt, locant contrahendisque negotiis implicantur, iustitia ad rem gerendam necessaria est, cuius tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla particula iustitiae vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid aut eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum; ille autem, qui archipirata dicitur, nisi aequabiliter praedam dispertiat aut interficiatur a sociis aut relinquatur; quia etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quas observent »: Cic., *De off.*, II, 11, 40.

zioni, che la rendano pensabile; e chi nega la responsabilità dei figli, l'addossa ai genitori; e chi trova che le cause della delinquenza van ricercate non nel delinquente ma nella società, ascrive tutta la colpa a quelli che poi potrebbero mutare l'ordinamento sociale, sol che volessero; e chi riversa tutta l' origine d' ogni determinazione umana sulla natura, non rinunzia a farci un debito, se non altro, di aderire alla sua dottrina!

Si discute insomma di quel che sia bene o male, ma nessuno veramente può discutere dell'esistenza del bene e del male, nè dell'esistenza d'uno dei due elementi della realtà morale. Giacchè l'ottimista non nega il male, ma l'assolutezza di questo: ossia, ne fa un elemento del bene; come il pessimista, al contrario, fa del bene un elemento del male: e il loro contrasto consiste soltanto nel modo di concepire il risultato complessivo della vita.

E se una realtà morale esiste, essa esiste in quanto l'uomo la fa esistere. Il suo carattere morale consiste appunto in questo suo esistere come prodotto dello spirito umano. E se si dice volontà lo spirito come attività produttiva della sua realtà, è chiaro che chi dice bene o male, dice volontà creatrice del bene e del male. Creatrice, perchè ciò che si dice bene o male è totalmente prodotto dalla volontà; chè, altrimenti, non potrebbe approvarsi totalmente come bene, nè riprovarsi come male. La volontà creatrice è la volontà che si dice *libera*, come quella che non si può pensare prodotta, essa stessa, da nulla di diverso da lei. Non si può pensare altrimenti che *ex se nata*.

3. — *Identità di attività pratica e realtà morale.*

Può parere quindi che la realtà morale (bene o male) risulti da una doppia produzione: 1) produzione che la volontà fa di se stessa; 2) produzione che questa volontà, così prodottasi, farebbe della realtà morale.

Ma non bisogna impigliarsi in distinzioni verbali ed

astratte. Le due produzioni sono una produzione sola, perchè il bene o il male non è l'effetto dell'azione buona o cattiva, ma la stessa azione. La consolazione che la nostra parola amorevole apporta all'afflitto non è bene, in senso morale, per quell'effetto a cui esso riesce nell'animo del consolato, ma in quanto quell'effetto è prodotto dall'azione del consolatore, e rappresenta la concretezza di quest'azione. Così l'omicidio è giudicato un male non in quanto si guardi all'effetto, che è la morte della vittima, e facendo astrazione dell'azione omicida; sì guardando a quest'azione che si compie in quella morte. Nè l'effetto si può staccare dalla causa, nè la causa dall'effetto; perchè non c'è consolazione senza che un dolore sia alleviato, nè c'è un omicidio senza la morte di un uomo. Ma causa ed effetto sono un fatto solo, l'atto compiuto dalla volontà.

E l'atto della volontà non è altra cosa dalla volontà, quasi la volontà fosse sempre la stessa volontà, compia o non compia un certo atto. La volontà è quella che è nell'atto suo; e così si dirà che Tizio è galantuomo soltanto avendo l'occhio alle azioni che egli compie, come quelle in cui si realizza il carattere morale della persona. La volontà non è una sostanza concepibile di là dagli atti in cui si manifesta. Il suo essere è il suo stesso manifestarsi ne' suoi atti. E se si dice che gli atti son molti, mentre la volontà è una, egli è perchè non ci contentiamo di distinguere i vari momenti della nostra attività volitiva; ma li consideriamo, per un errore di cui ordinariamente non abbiamo l'occasione di avvederci, esistenti ciascuno per sè, laddove essi non sono se non tutti connessi tra loro intimamente nella realtà unica del nostro volere.

Che se volere e atto di volere sono lo stesso, quella produzione, onde il volere produce se stesso, produce il suo atto. Una volontà che non voglia, non è volontà. Una volontà che non voglia niente (nessun atto determinato), non si determina come nessun atto, non vuole.

4. — *L'attività pratica.*

La volontà, dunque, è sì creatrice della realtà morale, ma in quanto creatrice di se medesima come realtà morale. Per fare il bene deve fare se stessa; perciò non può fare il bene immediatamente; perciò non ogni volontà può fare ogni bene; benchè, — se essa è volontà, e il bene è bene, — debba pur farlo, e però poterlo fare. Ma per fare il bene, ogni bene, essa deve svilupparsi, formarsi, costituirsi: infatti in questa sua formazione essa verrà realizzando ogni bene. Nè potrà essere aiutata da altri a realizzarsi; nè tanto meno costretta. Un'educazione che costringa o tragga comunque al bene, può ottenere l'esecuzione materiale, l'effetto astratto del bene, della buona volontà, non l'atto in cui il bene consiste; come non c' è sapienza di maestro che possa sostituirsi al libero atto creatore dell' intelligenza dello scolaro per fargli capire la più semplice delle proposizioni. Prima della volontà non c'è nulla che possa conferire alla produzione del bene, che spetta alla volontà di produrre; nè dopo di essa c' è bene che sopravviva. Tutto un passato eroico può essere cancellato da un istante di viltà.

Tutto è chiuso, dunque, nel processo della volontà. La quale infatti non è qualcosa d' immediatamente posto come è il libro, già tutto stampato, nelle mani del lettore; ma è un processo, com' è il libro sotto la mano dell' autore che lo viene componendo, dov' è una cosa sola con quella mente, che potrà poi dal lettore essere ammirata o meno.

5. — *Il concetto dialettico della realtà morale come unità di bene e di male.*

La realtà morale, s' è detto, è il bene e il male. Dunque, la volontà è bene e male insieme, ossia ora bene, ora male ? La volontà è indubbiamente principio dell'uno e dell'al-

tro; ma è pur chiaro che non potrebbe nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto. E perchè si possa intendere come produca la duplice fenomenologia del bene e del male, bisogna distinguere tra volontà e volontà. Distinzione, alla quale può spianare la via l'osservare che il bene e il male sono bensì due opposti; ma, appunto perchè tali, formano insieme una unità, che non è divisibile ne' due termini di cui consta.

Il bene certamente non è il male, anzi il suo contrario; ma non immediatamente, quasi che da una parte ci fosse il bene e dall'altra il male, a quel modo che, guardando uno scritto, si vede il nero che non è bianco, e il bianco che non è nero, ciascuno per sè, simultaneamente. No. Questo bianco e questo nero nella loro simultaneità non sono veri contrarii; perchè a considerarli nella loro simultaneità (non nella successiva costruzione che facciamo noi dello spazio in cui essi sono l'uno accanto all'altro), essi sono ciascuno se stesso, senza nessun rapporto all'altro, e quindi scevro d'ogni rapporto di contrarietà. Il bene invece sta al male al modo di quell'opposto che si sostituisce al suo opposto: come il nero si sostituisce al bianco nell'atto dello scrivere. Giacchè il bene è un processo, come s'è veduto; è l'atto della volontà. E quest'atto, come ogni atto, è in quanto prima non è: il suo essere è il cessare del suo non-essere; e tanto è, quanto cessa di non essere. Sicchè l'essere dell'atto volitivo, che è realizzazione del bene, è intanto cessar di essere del male; onde il bene è aderente al male come all'elemento necessario della sua propria esistenza. Se male non ci fosse, noi potremmo concepire un bene già tutto realizzato, senza volontà; un bene in sè, che renderebbe impossibile la bontà d'un uomo, se un uomo è buono volendo il bene. Un bene tutto realizzato sarebbe, dunque, la negazione del bene: ossia, appunto, il suo contrario.

Orbene, se questo è il rapporto del bene col male, se il male non è altro che quel contrario del bene, di cui que-

sto trionfa in perpetuo nel suo processo di attuazione, la volontà del male non può essere se non la non-volontà del bene, la quale non è concepibile altrimenti che in funzione della volontà del bene. Solo in quanto c' è una volontà del bene, c' è la corrispettiva volontà del male, che è quella che la prima vince ed annulla. Il che, evidentemente, non significa che, essendoci la volontà, il male e la non-volontà non ci sieno, perchè già annullati. L'*esserci* della volontà importa costantemente il *generarsi* della volontà; la quale non è perciò mai generata; nè il suo contrario pertanto è mai distrutto. E la realtà eterna del male come della non-volontà è immanente all'eterna vita del bene.

Ma così si è risposto alla domanda, se la volontà sia male insieme e bene. La volontà è bene; ma è pure male, in quanto essa, oltre ad esser se stessa, come atto che è, e quindi perpetuo processo di autoproduzione, è pure il contrario di se stessa. Si può dire che volere sia bene, e non volere sia male, a patto di non considerare astrattamente il non-volere come qualcosa che stia per sè, fuori del volere, bensì come la base dello stesso volere.

6. — *Critica del concetto astratto del male.*

Contro questo concetto del male ricavato dalla diretta analisi della nostra comune considerazione della coscienza morale, ma che richiede senza dubbio una capacità non comune di muoversi attraverso concetti rigorosi, si oppone che il male non è qualche cosa di astratto, come parrebbe dalla precedente analisi, ma una realtà storica, concreta: non è il lato negativo del volere attualmente voluto, ma un attualmente voluto, anch'esso, allo stesso modo che il bene. E come ci sono gli uomini buoni, ci sono i cattivi; o almeno ci sono le azioni cattive accanto alle buone.

Questa opposizione nasce da un errore antico e sempre

vivo, anzi quasi costituzionale per la mente umana, e però dei più difficili a sradicare, quantunque non meno ridicolo di quello che commise lo sciocco Mancini, di cui racconta il Poggio nelle sue *Facezie*. Costui soleva noleggiare degli asini per trasportare carichi di grano. Un giorno che tornava stanco dal mercato montò sul migliore di questi asini, e quando fu presso a casa sua, e volle contare quanti ne aveva davanti, trovò con gran suo dispiacere che gliene mancava uno. Non contava infatti l'asino che aveva sotto. Lasciò gli asini alla moglie, che li restituisse ai padroni, e in grande affanno, sempre sull'asino, rifece tutta la via in cerca dell'asino smarrito, guardando per tutto e interrogando quanti incontrava. Naturalmente gli toccò di tornarsene alla fine indietro senza aver trovato il suo asino, piangendo la sua cattiva sorte. E solo quando fu a casa, che era già notte, e la moglie lo confortò a smontare, s'accorse dell'asino che aveva con tanta pena cercato. — Chi, infatti, vede il male senza vedere il bene in cui quel male è vinto e annullato, vede gli asini che ha davanti, non quello su cui è montato: vede la volontà opposta alla sua, e che egli svaluta, non la propria con cui svaluta l'altra, e senza di cui quest'altra, come svalutata, non ci sarebbe. In verità non è possibile accorgersi del male che c' è a questo mondo senza realizzare un atteggiamento spirituale moralmente superiore al male. Poichè non si può constatare come un qualunque fatto indifferente della natura; ma si giudica; e si giudica con una riprovazione, che è una ribellione della coscienza, ossia un atto di buona volontà. Sicchè il male non è, non può essere, male per se stesso. Quando il male è male, egli è già morto nella coscienza purificatrice che lo giudica.

Che se talvolta il giudizio del male va a sua volta giudicato come la manifestazione d'un maligno gusto, che assapora la dolcezza dell'altrui inferiorità, anche allora il male è risoluto e annientato nel bene; non certo nel

giudizio maligno, bensì nel giudizio di chi sente la malignità di quel tale giudizio.

7. — *L' errore dell' etica intellettualistica.*

La volontà dunque è concepibile, come creatrice del mondo morale, soltanto se si pensa creatrice del bene; e, come creatrice del bene, creatrice di se stessa. Una teoria morale, la quale distingua il bene dal volere, e ne faccia un presupposto del volere buono, come le teorie intellettualistiche della cognizione distinguono la verità dalla mente che la conosce, e ne fanno un antecedente di essa, è una teoria che nega già il carattere essenziale del suo oggetto.

D'altra parte, una teoria morale fondata sul concetto di questo essenziale carattere del mondo morale, non era possibile finchè la realtà fu concepita dalla filosofia come realtà naturale: quella realtà che lo spirito ha innanzi a sè e di cui egli, per un verso, fa parte, ma a cui per un altro verso è contrapposto quale spettatore (ne fa parte esso stesso come essere naturale; e le è contrapposto come mente che la conosce). Lo spirito, in questa concezione, vede fuori di sè tutta la realtà e il suo prodursi: e al bene, se pur l' ha da intendere come qualcosa avente anch'esso una sua realtà, non può assegnare un posto se non in quel mondo, che ha di contro e di cui egli è spettatore. Il bene, cioè, non lo potrà concepire se non come *oggettivo*: non creato, anzi presupposto dallo spirito. Il quale da parte sua, non potrà farlo, ma scoprirlo, e conformarvisi. Scoprirlo, sopra tutto.

8. — *L' etica greca eudemonistica.*

Questo il carattere più rilevante dell'etica greca; alla quale sfuggì sempre la vera natura dell'atto morale, perchè alla filosofia greca sfuggì del tutto la praticità o creatività dello spirito e la realtà apparve in tutte le sue

forme, come oggetto di contemplazione spirituale, e l' ideale umano quindi come un conformarsi a questa realtà in sè. Per questo rispetto l' ὁμοίωσις θεῷ (*Teeteto*, 176B) di Platone (che è essere massimamente felice essendo massimamente giusto), ricordata dal Rosmini [1], non differisce punto dall'ἀρετή aristotelica, che non è altro che abito congiunto con la retta ragione, ossia con la saggezza (φρόνησις), onde noi ci rendiamo capaci di scegliere il meglio per la nostra felicità; nè dall'ascetica cinica, nè dall'edonistica cirenaica, nè dalle dottrine derivatene stoica ed epicurea, concordi in fatto nel raccomandare l' ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

Tutta quell'etica è un'etica eudemonistica, la quale, constatata la naturale tendenza dell'uomo al viver felice, riduce l' ideale alla sapiente ricerca di questa felicità, che non è lo stato che l'uomo deve instaurare, anzi quello a cui deve tornare, poichè per insipienza se ne è discostato (donde il mito dell'età dell'oro punto di partenza, non punto di arrivo della storia umana): stato esistente in sè, vuoi come legge di natura, vuoi come norma ideale: presupposto, in ogni caso, della stessa attività spirituale. Il più alto ideale della moralità antica è la semplice giustizia. E la giustizia non è instaurazione di un ordine nuovo, ma rispetto e conservazione di un ordine naturale o ideale, preesistente all'atto che lo riconosce.

L'etica eudemonistica è intellettualistica. Il suo bene non è l' oggetto di volontà (che produce il proprio oggetto); ma oggetto d' intelligenza (che presuppone, in quanto pura intelligenza, il proprio oggetto). Quindi anche è un'etica legalistica. Il suo bene è legge, come legge astratta: legge presupposta dalla volontà, che deve eseguirla. Legge ideale per Platone, naturale per i Cinici, per i Cirenaici, per gli Stoici, per gli Epicurei, e già per i Sofisti: sempre una determinazione trascendente l'atto morale: quel πα-

---

[1] *Princ. della morale*, ed. Gentile [2] p. 117.

ράδειγμα di cui parla Platone nello stesso *Teeteto*, θεῖον εὐδαιμονέστατον (176E), un esemplare di vita divino e colmo di beatitudine. Divino perchè beato.

9. — *L'etica cristiana e Kant.*

Il punto di vista proprio della morale è conquistato col Cristianesimo. Il quale scopre, si può dire, la potenza, e però la natura dello spirito, come attività creatrice del mondo che è suo, svalutando la legge, lettera morta fuori dell'amore, che è la vita stessa dello spirito; e contrappone lo spirito alla carne, alla natura, governata da quella legge della felicità, che solo conosceva l'etica greca; e prega Dio che si faccia la sua volontà (*fiat voluntas tua!*) come quella attinge la sua realtà nella volontà umana, fuori della quale è volontà che non salva l'uomo, non crea il mondo morale.

Di questa nuova etica, che si può dire l'etica dell'amore di contro all'etica della saviezza, o l'etica dello spirito di contro all'etica della natura, e insomma la vera etica, intuita e proclamata dal Cristianesimo, il primo interprete schietto nella storia della filosofia è Emmanuele Kant. Egli pel primo vide che la volontà non può avere un bene da compiere, ossia una legge, se non ha in sè questa legge: se non è *autonoma*. Autonomia che nessun filosofo mai aveva affermato (se ne togli un accenno in Giordano Bruno, non coerente però alla sua filosofia generale), benchè dall'antichità si fosse richiesta la libertà del volere, come condizione (*ratio essendi*) della moralità, e l'esigenza si fosse vivamente acuita nelle dispute cristiane intorno al domma della grazia. Il quale, mentre mirava a sottrarre l'uomo al dominio della natura, non riusciva a unificare l'umana individualità della persona con questo soprannaturale principio spirituale e liberatore.

La libertà, di cui si parla prima di Kant, è ben altra cosa dall'autonomia kantiana, quantunque le due parole

possano parere sinonime, e possano infatti adoperarsi l'una per l'altra. Quella libertà è la libertà del volere che è libero perchè ha di fronte la legge, e può conformarvisi o dissentirne. L'autonomia è la libertà del volere che è libero perchè non ha di contro a sè, ma in sè la legge, e non può non conformarvisi se realizza se medesimo. Quella libertà si lega perciò al concetto della dualità irriducibile di bene e di volontà: l'autonomia invece è l'affermazione dell'unità radicale e inscindibile dei due termini. La vecchia libertà è attributo di uno spirito che non è spirito, perchè ha fuori di sè il bene, lo presuppone, e però non può produrlo; laddove l'autonomia è l'attributo del vero spirito.

L'autonomia di Kant però non va intesa, come l' intende il Rosmini, quasi l'autonomia del singolo. Nulla più contrario allo spirito della morale kantiana.

Il Rosmini stesso rileva che il carattere essenziale della legge morale, secondo Kant, è la necessità e universalità: e quindi avrebbe dovuto presumere che Kant non potesse considerare propria del volere individuale, ossia di un volere contingente e particolare, una legge siffatta. La volontà, di cui parla Kant, è, egualmente, la volontà universale; ossia, la volontà bensì dell' individuo, ma in quanto universale, cioè determinato secondo una legge che possa concepirsi come legge di ogni essere ragionevole: in quanto, in una parola, volontà razionale. La quale non è un fatto, come dice il Rosmini [1]: perchè la sua razionalità o universalità significa appunto che essa è una legge.

10. — L' etica rosminiana.

Nè è esatto tacciare la morale kantiana di soggettivismo, come ha fatto il Rosmini; perchè l'autonomia kantiana e la negazione kantiana dell'eudemonismo ha

[1] *Op. cit.*, p. 99.

per l'appunto il significato medesimo dell'oggettività rosminiana e della rosminiana polemica contro il soggettivismo morale. Giacchè non bisogna lasciarsi trarre in equivoco dalle parole, che sono adoperate spesso da diversi filosofi con significati opposti. Il soggetto, da cui il Rosmini giustamente non vuole lasciar dipendere la norma della condotta, non ha che fare col soggetto kantiano. Il quale è, come s' è accennato, la volontà avente una forma universale; laddove il soggetto, di cui parla il Rosmini, si contrappone alla volontà universale, perchè è l' Io che si determina di fatto, com'egli dice [1] « nell'ordine delle realità » secondo certe leggi che escono dalla natura dello stesso Io, e si riassumono nell'istinto di conservarsi, che il Rosmini denomina *istinto della felicità*: tendenza naturale, di cui dice giustamente che « non ha da far cosa alcuna colla moralità »; che anzi « questo istinto della felicità è propriamente il contrapposto dell'elemento morale, appunto a quel modo come il *soggetto* è di natura sua il contrapposto dell'oggetto ». Non meno rigorosamente di lui il Kant aveva contrapposto il principio universale dell'amor proprio, ossia della propria felicità, come fonte di tutti i principii *materiali*, e però empirici, soggettivi, particolari, della condotta, alla volontà principio di legislazione universale, che nella *forma* della universalità trova il fondamento della sua necessità.

Ma fermiamoci sul Rosmini, la cui dottrina si presta a utili osservazioni. La posizione del Rosmini, per questo rispetto, è identica a quella del filosofo tedesco, da lui criticato; come può intendere chi si rifaccia brevemente dalla teoria del conoscere, dalla quale muove infatti la filosofia del Rosmini. Il quale pubblicò nel 1830 il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, e l'anno dopo dalla dottrina del conoscere, stabilita nel *Nuovo Saggio*, dedusse la sua etica nell'operetta *Principii della scienza*

[1] *Op. cit.*, p. 12.

morale; completata nel 1837 con una *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, così come aveva nel *Nuovo Saggio* premessa all'esposizione della propria teoria una storia di quelle che erano state proposte prima di lui [1].

Nel *Nuovo Saggio* Rosmini riconobbe la grande importanza e novità del problema del conoscere, com'era stato posto da Kant. Il quale vide profondamente che l'esperienza, come esperienza sensibile, o insieme delle sensazioni che l'anima avrebbe del mondo esterno, ossia come insieme di fatti particolari e contigenti, non può spiegare l'origine del conoscere, sistema di nessi necessari ed universali; ci potrà dare la materia del conoscere, non la forma, che il nostro conoscere riveste nei giudizi in cui esso si determina. Questi nessi, onde in ogni giudizio si congiungono tra loro variamente i due termini del giudizio stesso, sono quei concetti, con cui noi elaboriamo la materia della sensazione, e che Kant chiama *categorie*. Le quali sono le forme in cui si conoscono tutti i fenomeni dell'esperienza: forme, non contingenti, come la variabile materia della cognizione, ma necessarie e costanti nel variare delle sensazioni, a cui si riferiscono. Nè particolari e soggettive, come le sensazioni, ma universali, e, in quanto tali, principio d'ogni oggettività del nostro conoscere.

Bisogna distinguere tra quel fantastico elemento ogget-

---

[1] *I principii della scienza mortale* furono pubbl. la prima volta a Milano, Tip. Pogliani, nel 1831; e dallo stesso tipografo riprodotti come prima parte del volume VII delle *Opere edite e inedite* con una « Prefazione alle Opere di filosofia morale » nel 1837, volume compiuto l'anno stesso con la *Storia comparativa*. I due scritti furono ristampati insieme nel vol. X delle *Opere* nell'ed. Batelli e C. Napoli, e in una 3ª edizione « eseguita sull'esemplare della seconda usato ed annotato dall'autore », ad Intra dal tip. Bertolotti nel 1867. Furono poi compendiati nel *Sistema Morale*, con cui si apre la *Filosofia del diritto*, Milano, tip. Boniardi Pogliani, 1841.

tivo, che meglio direbbesi, come avverte il Rosmini stesso, *estrasoggettivo,* e che è quel presunto mondo esteriore al soggetto, che per mezzo dei sensi provocherebbe il sorgere delle sensazioni dello spirito, ma non è niente affatto oggetto, se per *oggetto* s' intende il termine del conoscere (poichè se esso c' è, come Kant e Rosmini presumono che ci sia, non può essere che ignoto, estraneo del tutto a ogni rapporto col soggetto, e quindi al di là di tutta la sfera del conoscere); e il vero e reale elemento oggettivo, che è quel che noi conosciamo come non subordinato alla nostra particolare soggettività, ma determinato in una forma universale, e però valida per tutte le menti; e quindi correlativo bensì a una mente, ma non alla mente soggettiva; o anche, se si vuole, correlativa al soggetto, ma non al soggetto limitato e particolare.

Di contro al falso oggetto fantastico le categorie kantiane sono soggettive, perchè sono non l' ignoto, ma il noto, anzi la stessa conoscibilità di tutto. Se non che la loro soggettività coincide perfettamente con l'oggettività dell'oggetto vero e reale.

Il Rosmini nel *Nuovo Saggio* accetta la soluzione kantiana, ma con due modificazioni, che a lui sembrano sostanziali: e tali gli possono sembrare perchè anche lì egli non si è reso conto esatto del pensiero di Kant. Una di esse è che le categorie, o forme dell' intelletto che conosce, non sono dodici, quante ne contava Kant, ma una sola: l' idea dell'essere. L'altra, che la categoria non è soggettiva, ma oggettiva: non è l' intelletto, ma l'oggetto che l' intelletto intuisce. Tralasciamo la questione dell' unità o molteplicità delle categorie, che qui non interessa; per ciò che s'attiene all'oggettività dell' idea dell' essere, tutti gli sforzi che il Rosmini fece sempre nel *Nuovo Saggio* e in tutte le sue opere posteriori per distaccare questa idea dalla mente e contrapporgliela come semplice oggetto, stanno a significare soltanto la preoccupazione di garentire all'elemento formale e

però costitutivo del sapere un valore superiore al soggetto inteso come soggetto finito: quella medesima preoccupazione, da cui era stato animato Kant nella sua opera di restaurazione, dopo la demolizione scettica di David Hume. Anche Kant vuol additare nella *forma* della cognizione il principio della sua oggettività; e se ne fa una funzione dello stesso intelletto, anzi dell' Io che si attua nei giudizi dell' intelletto, distingue radicalmente questo Io dall' Io empirico, ossia dal concetto che l'uomo può far di se stesso, come essere finito, quale gli vien fatto di conoscersi nell'esperienza. Giacchè quest' Io empirico suppone quell'altro Io; e se egli è finito e particolare, è l'altro a dichiararlo tale, poichè quest'altro, a sua volta, è infinito e universale. Dire che l' intelletto *intuisce* soltanto l'idea, che è la forma d'ogni cognizione, non basta a determinare un pensiero diverso da quello di Kant, finchè di questo intuito non si faccia una forma di esperienza: ciò che Rosmini naturalmente non può fare, perchè l'esperienza anche per lui presuppone questo intuito, che per l' intelletto umano è la condizione d'ogni conoscenza sperimentale. E allora l' *intuito* rosminiano è una parola, che, se ha un senso, non può significare quel che il Rosmini presume: un oggetto antecedente alla stessa intuizione intellettuale; ma la semplice oggettività del termine intuito dalla mente umana: ossia il valore universale e necessario del contenuto della mente che intuisce.

In conclusione, per l' uno come per l' altro filosofo il valore della cognizione non si spiega se non si ammette una condizione dell'esperienza, non deducibile perciò dalla esperienza, ma presupposta da questa fin dal suo inizio, e però a priori: condizione che è la *forma* della cognizione, la quale da essa attinge il suo valore oggettivo (universale e necessario), laddove dall'esperienza può ricevere soltanto la *materia*. Il mondo, dunque, quale noi lo conosciamo, sì per l'uno e sì per l'altro, non è un mondo

che ci possa esser dato dalla esperienza, ma un mondo in cui è immanente cotesta oggettività, che è la luce del nostro spirito. È un mondo inconcepibile senza lo spirito, poichè è retto dalle leggi stesse dello spirito. Tutto il vecchio mondo naturale, materialisticamente concepito come l'antecedente dello spirito, si manifesta un' illusione della mente inconsapevole della propria attività costruttiva.

Quando dalla teoria del conoscere passa alla teoria dell'agire morale, il Rosmini si trova già preceduto egualmente da Kant; il quale, negata la possibilità, assurda, di ricavare la necessità e universalità della legge morale da fatti empirici, come tutti quelli edonistici, utilitari e in generale eudemonistici, che sono semplici fatti, e si constatano senza poter mai valere come norme imperative, non poteva riporre il principio della legislazione universale valida, come necessaria, nella *materia* dell'esperienza morale, ma nella *forma*, per cui tutta quella materia assume un valore morale. Che l'uomo aspiri alla felicità è un fatto di esperienza; e si determina in un' infinità di aspirazioni, che sono altrettanti fatti, contingenti tutti e particolari, e in questo senso soggettivi, da nessuno dei quali, nè dalla totalità dei quali potrà mai scaturire niente di universale, necessario, oggettivo, come dev' essere la legge morale. Anche il dovere, che investe il fatto, trasformandolo in atto di buona volontà, non può essere se non *forma*: la volontà stessa, non in quanto questo o quel voluto, bensì come volere nella sua forma universale.

Il Rosmini dalla concezione dello spirito conquistata nel *Nuovo Saggio* doveva essere condotto sulla stessa via, movendo in cerca del principio morale. Giacchè, una volta inteso che nella realtà conosciuta nell'esperienza non v' è posto per niente di necessario e universale, non è più possibile pensare che la moralità abbia il suo principio in quel mondo che conosciamo mercè l'espe-

rienza. Anche per lui questo principio doveva risiedere nella forma dello spirito come attività morale, come volontà, nella forma necessaria ed universale della volontà. E l'essere intuito dall' intelletto non è per lui soltanto il fondamento, o la condizione del conoscere, bensì anche del dovere: il bene, quel che dev'essere, nella sua massima universalità. Bene oggettivo, certamente, ma che si può contrapporre alla forma della volontà kantiana con quello stesso diritto con cui l' idea dell'essere, forma del conoscere, si può contrapporre, per questo rispetto, alla categoria kantiana: ossia quando non si sia bene inteso il valore della dottrina di Kant. Che se s' intende esattamente il significato della forma morale kantiana, e quindi dell'autonomia da lui richiesta in morale, la morale rosminiana non si può non considerare, anch'essa, una morale formale e autonoma.

II. — Il formalismo di Kant e il carattere dialettico della concezione rosminiana del volere morale.

Ma la morale rosminiana s'avvantaggia su quella di Kant per la concezione dialettica della volontà che il filosofo italiano introduce nel formalismo etico. Giacchè il formalismo kantiano può spiegare il bene; ma non può spiegare il male; e quindi può spiegare lo stesso bene soltanto come un bene astratto, che non è bene vero, e non si può infatti determinare senza ricorrere a un principio estraneo. La forma, come definizione del carattere necessario e universale del puro volere, mi potrà dire: « opera in modo che la tua massima possa servire come legge universale »: ma che cosa dovrò fare, essa non potrà dirmelo. Essa è forma vuota: e tale Kant la vuole, perchè egli non vede che la forma si possa riempire se non mediante una materia proveniente da altra sorgente. La volontà, insomma, come semplice buona volontà, non vuole niente, perchè vuole unicamente se stessa (attuare

se stessa). Il bene che ella vorrà, sarà a lei offerto dall'esperienza di ciò che empiricamente è bene non per la volontà, ma per quella che Kant dice « facoltà di desiderare inferiore », ossia per l'appetito (per l' istinto della felicità, direbbe Rosmini). Ma è chiaro che se il bene dell'appetito potesse trasformarsi in bene della volontà, cioè nella stessa volontà, la volontà dovrebbe già in sè avere il principio di questa determinazione. E concepita dualisticamente la volontà buona di fronte all'appetito, la volontà come principio di bene non può produrre se non bene, puro bene. Il quale, essendo tale, non è bene concreto; giacchè, come s' è visto, il bene non si può realizzare come atto di volontà se non come superamento del male. Una volontà radicalmente buona è incapace perciò di attuare il bene. Questo il grande difetto del formalismo kantiano.

Il Rosmini, distinguendo tra oggetto e soggetto, ossia tra il momento universale ed il momento particolare del volere, come tra momenti dello stesso libero volere, introduce nel seno stesso della forma morale il principio della vita e del movimento. L'universalità è presente nello spirito umano come « scintilla del fuoco divino », e conferisce ad esso il valore assoluto di fine. Ma non c' è soltanto l' idea dell'essere nello spirito umano. « Per questa idea nell'uomo si ammise una singolare contrarietà di natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestamente un essere limitato, ed ora ci s' ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d' infinito: questi due grandi elementi così opposti, che legati e quasi mescolati insieme formano l'uomo, spiegano quella perpetua, quella essenziale lotta, che presenta in sè la natura umana a chi la contempla: poichè nulla di più debole, nulla di più misero di lei, dove la si contempli da parte del soggetto-uomo, e nulla in pari tempo di più nobile e più eccelso, di più venerando di lei, dove la si consideri da parte di quell'oggetto-essere

nel quale essenzialmente l'uomo rimira e s'affissa »[1]. Il soggetto umano pel Rosmini è distinguibile, ma non divisibile, in soggetto intelligente e soggetto sensitivo. « L'esistenza di un soggetto meramente intelligente », egli dice nell'*Antropologia*, « è l'esistenza di un soggetto senz'azione, senza passione, senza movimento di sorta, assorto in un' immobile contemplazione che lo tiene fuor di sè, e dalla quale non può passare a trovar se stesso »[2]. Un mondo perfettamente intelligibile o ideale, è inconcepibile: perchè sarebbe per un soggetto che non potrebbe trovar se stesso, e quindi non sarebbe soggetto. Mediante il senso il soggetto coglie la realtà; non come puro senso, che non è cognizione, nè coscienza, ma pel senso unito all' intelletto come unità de' due principii, e unità che si riflette su se stessa, e, percependo la propria identità, dice: Io, il cui *atto primo* — dice scolasticamente il Rosmini — è senso e intuizione insieme: quella sintesi a priori che aveva detto Kant, e che il Rosmini dice piuttosto *percezione intellettiva*.

Di questa unità sintetica che è l' Io, il Rosmini tiene conto, dal rispetto etico, assai più che il Kant non avesse fatto, cominciando già dalla sua teoria del conoscere. Giacchè anche il conoscere ha il suo valore morale, se vien concepito come vera e propria attività spirituale.

Kant non aveva badato a questo lato della questione gnoseologica. Lo dimostra questo: che nella sua *Critica della ragion pura* non c' è posto, nè di fatto nè di diritto, pel problema dell'errore, dove apparisce infatti il carattere morale della cognizione.

Una conoscenza tutta necessariamente vera avrebbe lo stesso valore d'una condotta tutta egualmente buona: cioè, nessun valore: poichè nella sua necessaria determinazione si dimostrerebbe vita naturale, non vita dello

---

[1] Pag. 27.

[2] *Antrop. in servizio della scienza mor.*, ed. Batelli, p. 296.

spirito. Il quale si distingue dalla natura perchè processo libero. Come tale, è verità; ma non è verità immediata e necessaria, sì verità che trionfa dell'errore; e così, come già s' è visto, bene che ha ragione del male. Una conoscenza senza errore non è conoscenza; è natura, meccanismo. Al meccanismo manca il soggetto, l' Io, che pone innanzi a sè il meccanismo, e pone sè, perciò, di fronte al meccanismo, come meccanismo suo: che è ciò che si dice libertà. E si distingue pertanto dal proprio atto in guisa da considerarlo, e però renderlo, non necessario. Kant scopre un nuovo mirabile congegno del conoscere: un congegno, in verità, dentro al quale non si può vedere se non la libera attività dell' Io; ma Kant lo guarda dal di fuori, donde non può parere altro che un congegno, e quindi infallibile e necessario di estrinseca necessità.

Il Rosmini invece, già nel *Nuovo Saggio*, sente il bisogno di distinguere tra cognizione *diretta e riflessa*. La prima « immune da errore, perchè opera della natura » [1]: « il fatto della natura intelligente, la quale non erra » [2]: semplice apprensione immediata dell'oggetto: apprensione sintetica dell'oggetto nel complesso de' suoi elementi indistinti, che la cognizione riflessa analizzerà e ricomporrà in unova sintesi, per opera non dell' intelletto, ma della volontà. Venendo dalla cognizione diretta alla riflessa, si passa dalla conoscenza all'affermazione del conosciuto. La seconda operazione non accresce il conosciuto: essa è « una ricognizione di ciò che si è appreso; nella stessa forma lasciandolo in cui si è appreso ».

E qui comincia la possibilità dell'errore, perchè non c' è errore se non dove l'uomo fa uso della propria volontà. Di qui la teoria dell'*assenso* alla verità, la quale si presenta primieramente come un giudizio possibile: semplice

---

[1] *N. Saggio*, n. 1276.

[2] N. 125.

oggetto d' intuizione, in cui ancora non si dispiega l'attività del soggetto. «A quella guisa», dirà il Rosmini nella *Logica* [1], «che un uomo, introdotto in una stanza piena di cose di gran valore, dove tuttavia ci avessero tra molte rare gemme mescolati de' vetri, e gli fosse dato facoltà di prendersi quella parte de' tesori che a lui meglio paresse, si farebbe prima a contemplare tante ricchezze procurando di discernere le vere dalle false, e poi s'approprierebbe quelle che gli sembrassero vere gioie: così accade delle cognizioni e delle opinioni, che altro è l'atto di intuirle semplicemente e altro l'atto di esaminarne il valore, ossia di pesare le ragioni de' giudizi possibili, ed altro ancora è l'atto del prendersele e farle proprie e personali, che è l'*assenso*. — L' indole propria dell'atto di vedere colla mente, consiste in questo, che con esso gli oggetti si riguardano in sè, senza relazione col soggetto: laonde non si può dire ancora che gli oggetti intuiti sieno dell' intuente. Ma quando il soggetto non solo intuisce, ma fa altresì l'atto d'assentire, con quest'atto egli unisce sè agli oggetti, che pur sono senza di lui, e vi si sottomette come alla verità: accetta personalmente gli oggetti come veri, e come tali anche amabili, e norma a cui conformare se stesso. In questo fatto, col quale l'ente intellettivo aderisce tutto agli oggetti, aumentando così il proprio essere soggettivo colla partecipazione dell'esser oggettivo, giace un grande arcano». L'arcano che il Rosmini si riserva di svelare nella sua *Teosofia*: di quell'unità dell'essere ideale col reale che è l'essere morale: quell'essere morale che si vede già additato da lui nel passo citato dei *Principii della scienza morale* come singolare contrarietà di natura: quel misto di finito e d' infinito che è l'uomo, e che gli fa scrivere nella *Storia*, che la moralità non è un' idea, nè qualche cosa che appartenga all'ordine ideale: « Tanto l'ordine dell'essere *reale*, quanto

---

[1] N. 301.

l'ordine dell'essere *ideale* è al tutto distinto dall'ordine dell'*essere morale*. La moralità non appartiene nè al mondo della realtà, nè al mondo delle idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi.... Non conviene dunque confondere nè l'ordine fisico delle sussistenze, nè l'ordine razionale delle idee, coll'ordine della moralità: questo è quello che lega insieme i due primi ordini, che li perfeziona, che li compisce, che dà loro la forma di una assoluta bontà »[1]. La vera concretezza, diremmo noi, del conoscere non sta nel puro astratto conoscere, ma nella moralità del conoscere; e d'altra parte, la vera concretezza della natura, o dell'ordine fisico delle sussistenze, come dice il Rosmini, sta nella loro morale spiritualizzazione[2].

L'astrattezza della cognizione anteriore all'assenso è espressa dal Rosmini definendo cotesta cognizione (poichè, per lui, come per Kant, ogni cognizione è un giudizio) un *giudizio possibile*[3]. E d'altra parte la concretezza dell'atto spirituale dell'assenso, in cui interviene e s' impegna la personalità del soggetto, è da lui dimostrata con la sua teoria della facoltà dell'assenso, che egli bada bene ad escludere che si possa intendere come una particolare potenza dell'uomo. Potenze sono il senso, l' intelletto, la volontà, per mezzo delle quali il soggetto compie certi atti; laddove « l'atto dell'affermare ciò che intende, il soggetto uomo lo fa per se stesso, perchè quell'atto non è altro che un accomodare se stesso a ciò che intende, non è intendere qualche cosa di nuovo ». E il Rosmini formola una regola per conoscere quando gli atti sieno compiuti immediatamente dal soggetto, e quando sieno compiuti da lui per mezzo delle sue potenze: « Ogni qualvolta, nell'atto di cui si tratta, scorgesi un movimento di tutto il soggetto (del ME), e quel movimento è così sem-

[1] Cfr. *Psicol.*, n. 951 e *Teosofia*, n. 739.
[2] Cfr. parte I, cap. III. § 5.
[3] *Logica*, n. 133 e 134.

plice che non vi si può distinguere nessuna attività particolare contrapposta ad un'altra, quell'atto è immediatamente del soggetto; ma quando nell'atto si scorge un movimento parziale del soggetto, sicchè non è tutto e indiviso il soggetto che si move o si modifica, quell'atto è del soggetto mediante una sua potenza »[1].

12. — Elementi intellettualistici persistenti nella dottrina rosminiana.

Qui dunque, in questo atto indivisibile del soggetto, è la realtà vera dello spirito, che può avere delle potenze, ma non può essere nessuna delle sue potenze. E però, se all'analisi esso ci si dimostra da una parte senso, dall'altra intelletto, e quindi percezione intellettiva; da una parte istinto, e dall'altra volontà; da una parte intelligenza, e dall'altra volere; esso realmente è dove è tutto, e agisce immediatamente portando la propria realtà nel seno dell' idea, che sfumerebbe altrimenti in un'astratta possibilità, e illuminando dell' idea, o idealizzando, la propria natura, che s' impietrerebbe altrimenti in una fisica sussistenza.

Il soggetto, dunque, è soggetto del conoscere in quanto è concreta potenza morale: conoscere insieme e volere: unità, che esso può realizzare in quanto non è realtà nè idealità, ma l'una cosa e l'altra, e perciò realtà morale, che non è nè puro essere nè puro dover essere; nè puro finito, nè puro infinito.

In questa concezione intrinsecamente morale del conoscere, in questa critica dell'astratto conoscere come mera attività teoretica che presupponga l'oggetto, il Rosmini, prima ancora di proporsi il problema intorno al principio della morale, lo aveva risolto. Il suo riconoscimento pratico dell'essere, che a un giudice superfi-

[1] *Logica*, n. 130.

ciale può parere un principio intellettualistico della morale, è invece fondato su una concezione antintellettualistica della conoscenza: concezione, nella quale il Rosmini del *Nuovo Saggio* si ricollega a Cartesio, e più a Malebranche per la teoria che l'uno e l'altro professarono intorno all'origine dell'errore; ma che risale assai più in là del movimento cartesiano, alla corrente agostiniana della psicologia scolastica prevalsa principalmente per opera di Duns Scoto e di Occam: rappresentando il più schietto spirito cristiano di contro al razionalismo intellettualistico greco.

E di queste sue remote origini la dottrina rosminiana, nella teoria della conoscenza come nella etica, serba visibile traccia nella astrattezza e meccanicità delle distinzioni, sottili insieme e solidissime, onde il Rosmini disgrega l' indivisibile unità dello spirito, che poi gli tocca di ricostruire faticosamente; e non gli può riuscire. Il suo errore metodico può esser definito, in generale, così: che egli anticipa all'analisi quello che è prodotto dell'analisi, e si lascia sfuggire perciò l'unità viva, originaria, su cui l'analisi lavora.

Così, distinguendo analiticamente l'oggetto e il soggetto, può ritenere anteriori i due termini all'atto unico dal cui seno sono stati astratti. Così, distinguendo l'astratto aspetto teoretico dal momento pratico dello stesso conoscere, fa precedere l' intelletto alla volontà, e tutte due all'assenso, e il riconoscimento speculativo al riconoscimento pratico. Così era avvenuto a Cartesio, che, con la sua opposizione, non ideale, ma reale, tra intelletto e volontà, andò incontro a difficoltà insormontabili [1]. E così nella filosofia rosminiana non è possibile rendersi conto del modo in cui si concilia la teoria della percezione intellettiva con quella dell'assenso, o quella del riconosci-

[1] Cfr. la mia *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 4ª ed. Bari, Laterza, 1924 p. 234-5.

mento speculativo con quella del riconoscimento pratico: una volta che se n'è fatto due cose distinte, una delle quali può stare senza l'altra: il riconoscimento speculativo senza il pratico. Questo dovrebbe aggiungere qualche cosa al primo, arrecare un nuovo elemento; e intanto il primo, se è un momento reale dello spirito, include quell'elemento stesso, che sarebbe la caratteristica del secondo; e se non l'include, cessa, secondo la stessa dottrina rosminiana, di essere un che di attuale per diventare un mero giudizio possibile.

« Se io », dice il Rosmini [1], « giudicando un oggetto, il considero puramente in se stesso, nella sua propria entità e dignità, senza involgervi alcuna relazione con me, io non ho fatto di lui che un giudizio speculativo; l'ho considerato nell'ordine degli enti, e gli ho assegnato il suo luogo fra essi, e non più. Resta ora che io determini me stesso relativamente a questo oggetto ». Qui, evidentemente, si contraddice al passo già riferito dalla *Logica*, dove in ogni reale giudizio, in cui interviene il soggetto col suo assenso, è posta come essenziale la relazione del soggetto con l'oggetto. L'analisi sarebbe legittima se questo oggetto, considerato in se stesso, si concepisse come un elemento astratto dell'atto conoscitivo, in cui il soggetto si presenta nell'affermazione che fa dell'oggetto, e non può quindi stimare teoricamente senza stimare praticamente.

Si può dire che la ferita aperta nello spirito col presupposto della prima opposizione dell'idea (essere ideale intuito dall'intelletto) e della realtà (soggetto come senso di sè) non si rimargina più. Una prima unità sintetica è posta dal Rosmini come percezione intellettiva che unifica sensazione ed essere ideale, ossia idea e realtà (ed ecco la moralità): ma il reale, idealizzato dall'essere, diventa un giudizio possibile, tutta una pura idealità; ed

[1] V. *Il princ. d. mor.*, p. 8.

ecco risorgere il bisogno di far calare questa idealità nel reale, impiantandola nel vivo soggetto che vuole; ed ecco l'assenso, o riconoscimento speculativo; ed ecco di nuovo la moralità. Ma questa stessa ricognizione tocca e non tocca il soggetto, poichè essa mi pone innanzi un oggetto; e resta che io mi determini relativamente a questo oggetto, come s' è visto. E « io posso determinarmi in due modi: cioè, posso aderire a quell'oggetto conformemente al prezzo speculativo di lui conosciuto; ovvero posso dividermi da esso, e far per così dire le mie cose a parte, determinare la mie affezioni e operazioni secondo altre vedute, senza che l'entità e bontà di quell'oggetto ne' miei divisamenti influisca » [1]. Ed ecco ancora una volta la moralità.

Ma, se fosse vero che la stima speculativa ci può essere senza la pratica, come potrebbe mai nascere la seconda? Pura stima speculativa significa oggetto senza soggetto, ovvero oggetto in cui lo stesso soggetto ci sia oggettivato, idealizzato. E se questa è la natura dell'oggetto, o di essere soltanto oggetto, o di risolvere in sè il soggetto, come potrà mai questo entrare con esso in rapporto, o entrare in un rapporto che conservi l'uno e l'altro termine del rapporto stesso? È chiaro che, ove il soggetto potesse una volta trovarsi innanzi a un oggetto che fosse tutto, senza che egli fosse nulla, il problema stesso del rapporto tra lui e l'oggetto non sorgerebbe mai. Se c' è un mondo come oggetto dello spirito, non c' è lo spirito. Dalla posizione intellettualistica, non c' è passaggio a una concezione dello spirito, e però della morale.

13. — Carattere della morale rosminiana.

Senza chiudere gli occhi a questo difetto dualistico che travaglia con le difficoltà da esso provenienti la gnoseo-

---

[1] A. ROSMINI, *Il princ. della morale*, ed. Gentile, pag. 8.

logia, la logica e l'etica rosminiana, bisogna tuttavia convenire che il Rosmini, se non riesce ad appagare, ha il merito di affermare un'esigenza profonda, che è l'anima di tutta la sua speculazione, dal *Nuovo Saggio* fino alla *Teosofia*: il concetto della moralità, ossia della libertà essenziale dello spirito: che non è quello che è, ma quello che esso si fa, perchè autore di se medesimo.

A questo concetto bisogna mirare per intendere lo spirito della sua morale. Di cui sfuggirà tutto il significato, altamente cristiano, a chi si arresti a certe deduzioni e supposizioni analitiche, e voglia di qui ricavare la definizione delle sue tendenze. Chi guardi, per esempio, a quel pensiero dell'uomo ancora una volta al bivio, tra l'ordine oggettivo e il soggettivo, tra l'essere e il piacere, tra l' idea e il senso, tra il bene insomma e il male, e a quella deduzione: « se ascolta il cieco impulso ad essere istantaneamente felice, egli, nel fare questa stima *mentirà*, dirà a se stesso che gli oggetti non sono quel bene che sono, che non sono per lui ed ora ciò che pur concepisce essere in se stessi; in somma *disconoscerà* quello che *conosce*, negherà di vedere quello che vede, sentirà nel fondo della sua intelligenza la verità, e dirà a se stesso che la cosa è altramente, rinnegandola »; chi voglia dall'idea di questa situazione desumere il carattere della morale rosminiana, non può non intenderla come il più crudo intellettualismo. Qui il bene coincide con la verità; e come la verità è un presupposto dell' intelletto, questo bene c' è già prima che si voglia, e si può volere, perchè già è. Qui, dunque, non v' è senso di moralità, di produttività dello spirito. Quello che può fare di suo lo spirito, poichè il bene c' è già quando egli opera, non è che il male. Strano! Se moralità è libertà, potenza creatrice dello spirito, e bene è quello che lo spirito crea creando se stesso, il bene, in questa situazione, non può essere altro che male! Ed ecco, infatti, il Rosmini conchiudere che appunto quella che si dice forza pratica, l'umana libertà, è « questa ter-

ribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene, di cassare agli occhi propri quella entità che gli sta dinanzi e che non può distruggere, di crearsi un idolo mostruoso e vano » [1].

Ma non è qui il vero pensiero del Rosmini; e bisogna considerare che quel bene che qui apparisce come un antecedente della volontà, non è se non legge della moralità, non la moralità stessa, il vero bene: e che diventa vero bene solo in quanto è voluto in quel rapporto in cui s' è visto che pel Rosmini la moralità consiste come unità di ideale e reale. « La *legge* è sempre un essere ideale, la *volontà* è un essere reale » [2]; e « l'elemento morale consiste sempre in una determinazione della volontà » [3]. Qui piuttosto è il giusto significato del riconoscimento pratico dell'essere, che è il bene sì, ma in quanto praticamente riconosciuto, e cioè operato.

E operato esso può essere appunto perchè può anche non essere operato: perchè oltre la legge ideale, la volontà, come istinto, ha anche un'altra legge, che è la sua legge reale, il suo essere immediato: quella legge, che non è una legge ideale e da attuare, ma reale perchè già attuata. Lo spirito infatti immediatamente è male: cioè non è spirito; spirito si fa, e perciò è immediatamente, idealizzandosi, e, in quanto s' idealizza, facendo il bene.

Per questa concezione dialettica del volere il Rosmini può abbozzare nella sua *Teodicea* una giustificazione immanentistica del male. Ciò che non fu possibile a Kant.

---

[1] Pag. 13; cfr. *Filos. del dir.*, I, 77, 8.

[2] Pag. 27.

[3] Pag. 30.

I.

LA NECESSITÀ E L'ASSUNTO DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

1. — *Filosofia del diritto, Sociologia, teoria generale del diritto.*

È stata discussa recentemente la ragion d'essere o posizione logica di una filosofia del diritto; e già alcuni decenni or sono, essa era stata senz'altro negata per sostituirvi ora la *sociologia* (*obscurum per obscurius*), ora la così detta *teoria generale del diritto* (*allgemeine Rechtslehre*).

Contro la filosofia del diritto stava il concetto stesso del diritto, poichè, per influsso speciale della scuola storica del diritto, e per influsso generale del positivismo naturalistico prevalso nella seconda metà del secolo scorso, si vedeva nel diritto il *fatto*, il *fenomeno* storico e sociale. Del quale è ovvio che non è possibile trattazione filosofica. Concepire il diritto come fatto o fenomeno è già negare la filosofia del diritto.

2. — *Il diritto come* idea.

La filosofia del diritto, infatti, che entrò in crisi per effetto della scuola storica, era stata dottrina del diritto naturale anche prima che sorgesse il vero e proprio giusnaturalismo. Era stata cioè speculazione a priori e puramente razionale del diritto, considerato perciò

come *idea*. Nè, opponendosi all'astrattezza del giusnaturalismo anteriore (e posteriore), era stato meno razionalista nella sua *Filosofia del diritto* Hegel, che in tutte le parti della sua filosofia non perseguiva altro che le forme necessarie dell' Idea nel suo dialettico svolgimento.

3. — *Immanenza del metodo nel concetto del diritto.*

Il metodo, insomma, di conoscenza e d' investigazione d'ogni oggetto che si prenda a studiare, non è qualche cosa di sopraggiunto all'oggetto stesso, e del quale sia dato disputare dopo che sia stato posto l'oggetto: quasi che, nel caso presente, ci fosse già il diritto, e si dovesse ancora cercare qual forma di trattazione logica sia consentita dalla sua natura.

Il diritto innanzi a noi c' è in quanto si concepisce e si definisce; e, per esprimerci più semplicemente, noi possiamo dire che ci sia il diritto quando sappiamo almeno presso a poco, che cosa si intenda per *diritto*. Ed allora nel nostro concetto è immanente un punto di vista, ossia appunto un metodo, dicasi empirico o filosofico, onde viene non soltanto posta ma anche risoluta la questione che si credeva fosse tuttavia da porre. Di guisa che le critiche della filosofia del diritto, le quali pigliano le mosse dalla rappresentazione empirica del fenomeno giuridico, sono bensì lucide e ineccepibili, ma sono pure alquanto ingenue e prive di forza scientificamente probativa.

4. — *Il diritto come fenomeno o* fatto. *e conseguenza di questa posizione.*

La questione da risolvere è, se sia possibile concepire il diritto come puro fatto o fenomeno: e riguarda perciò non un metodo che presupponga il diritto, ma la stessa posizione del diritto. E bisogna convenire che non sia

mancato il coraggio per trarre le conseguenze che derivano dalla posizione del diritto come fatto. Giacchè chi dice fatto [1], dice natura, determinismo, meccanismo, necessità bruta, priva d'ogni lume di finalità o razionalità. Ed era quindi nella logica di tale posizione, che il così detto *fenomeno sociale* si giungesse a considerarlo come un *fenomeno naturale*; e che la sfera del diritto (per un fatale ritorno al naturalismo stoico dei giuristi romani) si estendesse dagli uomini agli animali, non perchè questi, come già nel medio evo, fossero innalzati quasi a persone, soggetti di diritto, in quanto responsabili del loro essere ed operare, ma perchè gli uomini dovevano scendere a quel livello psichico, dove non pare che splenda raggio di libero discernimento, e il fatto non sia che la ripetizione immancabile di fatti consimili e l'avverarsi d'una legge che non può mutare.

Conseguenze siffatte hanno creato gravi difficoltà alla conservazione del carattere specifico e innegabile del diritto, come fatto umano, che è legato a un *valore*, e di cui l'uomo prima o poi, in una o altra sede, ha coscienza fermissima di essere autore. Innanzi a queste difficoltà perciò si sono fermati esitanti i più discreti teorici, che han voluto mantenere al diritto la sua propria indole di realtà storica, prodotta cioè dalla consapevole e progressiva attività umana, ancorchè intelligibile soltanto alla luce delle condizioni determinanti, e non già di un' idea che essa tenda ad attuare.

Tuttavia conseguenze siffatte non sono gli argomenti più adatti a dimostrare in maniera perentoria il difetto della posizione di cui si tratta. Convien piuttosto rifarsi dal concetto stesso di fenomeno e dal concetto di fatto; due concetti, che possono coincidere, e possono divergere.

---

[1] Cfr. la mia *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 4ª ed. Bari, Laterza, 1924, pp. 154 sgg.

5. — *Distinzione tra fenomeno e categoria giuridica.*

Chi dice « fenomeno », dice soggetto a cui il fenomeno appare: a cui appare, come la filosofia moderna ha dimostrato, in virtù dell'attività propria del soggetto stesso, che misura, anzi *forma* il reale, che egli si rappresenta alla stregua delle proprie categorie. Il fenomeno, insomma, non è un essere per sè stante, *intuito* dalla mente a cui si rappresenta; bensì un modo della mente nella coscienza che essa ha di sè; e insomma un modo di essere (e perciò di rivelarsi a se medesima) della mente.

Un fenomeno naturale è un modo di rappresentarsi la natura in un certo tempo e in un certo spazio, che sono forme subbiettive della stessa attività rappresentativa; la quale, per di più, non toglie a materia del proprio rappresentare nulla che si possa considerare anteriore ed estraneo alla rappresentazione, ma appunto *ciò che ne è il contenuto*. In altri termini, non si rappresenta se non se medesima.

Un fenomeno storico presuppone nella mente dello storiografo tutte quelle categorie appercipienti ond'esso è caratterizzato, dalle più generiche alle più determinate, e non designa, nel suo nucleo interiore, se non un momento della vita di quella mente, così come essa può immaginarsi [1] condizionata nel tutto. Un fenomeno storico, che, come giuridico si distingua da altri fenomeni storici (morali, religiosi, scientifici, ecc.) presuppone (oltre il resto) la *categoria del diritto*, finchè almeno non si abbandoni la distinzione, come infondata e illusoria, fatta tra quello e altri fenomeni: distinzione che l'empirista non ha certamente nessuna voglia di abbandonare.

---

[1] Dico « immaginarsi », perchè, in realtà, essa non è altro dal tutto (da cui possa essere condizionata), ma è il tutto stesso nella consapevolezza di sè.

6. — La categoria come fenomeno, e la categoria come tale.

Tale categoria è suscettibile di una duplice considerazione; e bisogna distinguere accuratamente l'uno e l'altro modo di considerarla per poter avvertire l' insufficienza, per dir così, organica e costituzionale dell'empirismo giuridico, come di ogni empirismo. Cotesta categoria, cioè, può diventare oggetto di semplice constatazione di fatto e di descrizione empirica: e, come uno dei termini dell'esperienza, schierarsi, alla sua volta, tra i fenomeni, di cui è categoria o ideal forma: la quale ha anch'essa la sua storia, che è poi la storia *a parte subiecti* dei fenomeni corrispondenti. In questo modo è evidente che non si supera punto, anzi si accresce e rinsalda l'empirismo del fenomeno. Ma, oltre ad essere fenomeno, la categoria, per essere quel tale fenomeno che funziona da categoria dei fenomeni dipendenti, bisogna pure che sia *categoria*, e venga considerata come tale. E questa è la scoperta della moderna gnoseologia.

La distinzione, verbalmente agevole e ovvia quando si formola, riesce invece sottile ed astrusa quando si determini con tutto il rigore logico, sbarrando definitivamente il passo all'empirismo e chiudendolo ne' suoi limiti invalicabili, oltre i quali è forza che ceda il posto a una concezione superiore. Ma c' è un modo netto e preciso di determinare tale distinzione; ed è quello, su cui insiste l' *idealismo attuale,* ossia l' idealismo che non conosce idea o pensiero, che non sia l'atto dello spirito; l'atto, beninteso, non già ipostatizzato e speculato, ma realizzato, e, per così dire, *atto in atto*. La categoria che ridiscende a fenomeno, non è categoria del pensiero per cui la categoria ridiscende a fenomeno: nel suo fenomenizzarsi non si distrugge come categoria, anzi si stacca quasi da sè categoria, lasciando quindi dietro a sè la vera e propria categoria.

7. — *Immanenza della categoria giuridica nei fenomeni che sono oggetto della storia del diritto.*

Esempio. Lo storico del diritto tratterà come fenomeno storico la convinzione giuridica che presso i Romani faceva della schiavitù una parte del *ius gentium*: convinzione giuridica, che gli apparisce necessariamente transeunte, poichè essa infatti, per l'azione della filosofia greca e del cristianesimo, a poco a poco, venne meno, e passò; laddove non poteva essere guardata con lo stesso occhio dal giureconsulto, e, in generale, dal cittadino romano; il quale non avrebbe potuto attribuire alcun valore a un diritto, che non avesse avuto in sè una forza intrinseca ed assoluta, in quel punto che serviva di base a una certa *actio*, e valeva insomma come diritto. Ma lo storico del diritto, per quanto si stacchi da quella vetusta coscienza giuridica e le si contrapponga e sovrapponga, non può, se riesce davvero a costruire la storia di un simile istituto giuridico già tramontato, non intuirlo, e ricollocarlo al suo posto nello svolgimento di quella coscienza giuridica universale, che sbocca, per così dire, nella sua; non può fare che quello stesso istituto non rientri nella storia del diritto medesimo, che è diritto per lui, e non abbia un assoluto valore attuale, e non sia pertanto una categoria, e non più un fenomeno.

In conclusione, si può dire che la categoria stessa è fenomeno quando non è categoria in atto; ma è categoria, e non più fenomeno, quando funge da categoria; ed è la nostra stessa categoria. Parimenti, quando si pone la *causa* tra le categorie del pensiero empirico, altro è pensare un determinato concetto della causa, che non potrà essere esso stesso niente più che un concetto empirico (sintesi, quindi, di categoria e di esperienza); e altro è pensare secondo il nesso causale

due fenomeni successivi mediante un giudizio, del quale la causa funziona da categoria o forma immanente del pensiero attuale.

8. — *Differenza tra la teoria generale del diritto (e ogni fenomenologia giuridica) e la filosofia del diritto.*

Convien dunque distinguere tra categoria che funge da categoria, e categoria che è, essa stessa, contenuto di un certo atto conoscitivo, e però di un'altra categoria; e badare che quando si fa di una categoria la condizione di una forma dell'esperienza, si vuol sempre parlare della categoria nel primo di questi significati. La quale pertanto non è possibile non contrapporre recisamente all'ordine dei fenomeni onde consta quella tal forma di esperienza. E quindi è da conchiudere, non esser possibile parlare di fenomenologia giuridica, come sociologi, storicisti ed empiristi d'ogni sorta fanno, senza postulare una ricerca che trascende affatto la cerchia dei problemi che essi hanno modo di proporsi: la ricerca della categoria giuridica, intesa non come, essa stessa, un concetto empirico, cui sia dato di pervenire con l'analisi dei fenomeni giuridici, l'astrazione, la generalizzazione e la formulazione di classi e leggi generiche, a quel modo che specialmente la *teoria generale del diritto* si propone di fare; ma nel senso, che si è chiarito, di *categoria assoluta*; vale a dire di concetto universale, o eterno momento della vita dello spirito.

9. — *La contestabilità di una categoria giuridica.*

È stata bensì sollevata l'obbiezione che ai fenomeni giuridici non corrisponda nessuna categoria in questo senso di concetto universale, perchè il concetto di fenomeno giuridico non è giustificato nè giustificabile mediante

una distinzione filosofica rigorosa, in guisa che si possa con un taglio netto separare ciò che è giuridico da ciò che giuridico non è a quel modo che si distingue ciò che rientra nel dominio del giudizio etico da ciò che vi è estraneo.

Ma questa obbiezione, in questo luogo, è priva d' interesse per noi, che vogliamo dedurre la necessità della filosofia del diritto non contro i filosofi che ne hanno negato o messo in forse la possibilità, ma verso i giuristi, che ammettono un diritto e non scorgono il problema specifico della filosofia del diritto.

A quei filosofi poi la risposta verrà da sè, come corollario della soluzione che noi daremo alla ricerca suddetta della categoria giuridica. Perchè è evidente che l'affermazione o negazione d'una vera e propria categoria del diritto non può derivare dalla discussione dei caratteri empirici del fenomeno, quale si presenta al giurista (dove non è sperabile che si possa mai scoprire ciò che razionalmente ne è escluso, per le ragioni già dette); bensì solo dall' indagine speculativa intorno al concetto stesso dello spirito, di cui il diritto, se c' è, è categoria.

10. — Ripugnanza intrinseca tra i due concetti di diritto e di fatto.

È il concetto stesso, a cui ci riconduce l'analisi dell'altra proposizione, che il « diritto è un fatto » (o « sistema di fatti »). Abbiamo già accennato all' inintelligibilità dei caratteri spirituali, onde lo stesso fatto giuridico apparisce universalmente investito, appena il pensiero si fermi a considerarlo come puro fatto. L' inintelligibilità culmina nella impossibilità di concepire come *libero* un fatto, e di concepire come *non libera* una manifestazione dello spirito. Il fatto è realtà realizzata; la quale è quella che è, nè può esser altra. Nè vale trasferirsi col pensiero al momento, in cui non era realizzata; giacchè

tal momento, assolutamente separato o diverso (che è lo stesso) da quello in cui tale realtà è per realizzarsi, non è concepibile se non in funzione di un'altra realtà di fatto, condizione di quella realtà che è tuttavia da realizzare: in guisa che quest'altra non potrà essere diversa da quella che sarà.

Il fatto è nel tempo; e nel tempo non c'è se non quel che c'è, ossia quel che vi poniamo noi, che costruiamo il tempo stesso della nostra esperienza [1]. Perciò il fatto ci si presenta costantemente coi caratteri intrinseci di necessità e d'immutabilità, attributi caratteristici della realtà concepita come opposta allo spirito, e che si dice «natura»; cui non è possibile attribuire mutazione, che non sia conforme a una legge. La quale, a sua volta, non è legge che debba realizzarsi, ma legge che effettivamente si realizza, cioè essa stessa, un fatto: come dire, non legge da instaurare, quasi fatto da compiere, ma legge già esistente, fatto compiuto, e perciò non più mutabile. Sicchè tutta la natura non può esser diversa da quella che è, determinata con necessità ineluttabile in tutte le sue forme e in tutti i suoi particolari: prevedibile (si dice) nel suo operare, perchè tutto il suo futuro è come lo sviluppo di una formula già determinata in tutti i suoi elementi; ossia perchè, in realtà, il suo futuro è il suo stesso passato, oggetto dell'esperienza.

11. — Il pensiero come atto.

Contro questa natura, e in generale contro la realtà che è un fatto, sta lo spirito (l'uomo appunto, che si contrappone ad essa e la giudica, osservandola, e quindi prevedendone il fatale andare). E lo spirito, per questo solo che sta di fronte alla natura e alla universalità dei

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*, cap. IX.

fatti, è libero; che è come dire che non è un fatto. Giacchè stare di fronte a una realtà è pensarla; e pensare è un atto, non un fatto. La differenza sta in ciò, che il fatto è, come s' è detto, qualche cosa di già compiuto; rispetto all'atto di pensiero per cui è un fatto, e quindi rispetto a un soggetto che si attua in un pensiero; laddove l'atto è quello che si realizza appunto per opera del soggetto che l'afferma. Sicchè una volta il soggetto pare sia spettatore del risultato dell'opera altrui; un'altra volta è spettatore della sua propria opera, e attore in quanto spettatore; nel qual caso la realtà, reale pel soggetto, non è qualche cosa che s' imponga a questo con la sua legge, anzi è la vita stessa del soggetto, libera.

12. — Il concetto della libertà.

Si provi chiunque a pensare un atto che non sia l'atto stesso di lui che pensa e che tale atto pone (come fa sempre chi parla di atti altrui o di atti già compiuti in passato, da lui stesso o da altri); e troverà agevolmente sempre che il distaccarsi del soggetto dell'atto dal soggetto che pensa l'atto, fa precipitare il contenuto dell'atto in un passato, in cui non c' è posto se non per la realtà già consumata, e il cui processo di realizzazione è esaurito. Esaurito e passato, ancorchè si prolunghi in un futuro, che non può essere se non l' esplicamento di germi preesistenti.

La *libertà è questa unità inscindibile del reale e del soggetto*; quella identità, cioè, di oggetto e soggetto che è l' Io, l'autocoscienza. La quale è pertanto *toto coelo* diversa da ogni realtà che si definisca come fatto. E però il diritto non può essere considerato a questa stregua senza cader subito fuori dell'ambito della vita dello spirito.

13. — Fatti naturali, fatti umani e la storia eterna *di Vico.*

Ma c'è fatto e fatto. E chi non vede nella storia nient'altro che fatti, non perciò intende livellare storia e natura, e assimilare i fatti dell'uomo a quelli della natura. I quali sono, per definizione, impenetrabili: giacchè fatti della natura son detti, in quanto appunto vengono contrapposti ai prodotti di quell'attività spirituale, che sola è razionale, e quindi razionalmente intelligibile. E i fatti umani invece sono opera dello spirito, che pertanto non può non ritrovarvisi. E vi si ritrova, in verità, come per primo notò il Vico, nel suo proprio mondo: un mondo, si badi, che, in quanto vien compenetrato dall'attività della mente, e realizza perciò quell'unità del reale e del soggetto, che abbiamo detta propria dell'atto, ossia della libertà, non è più storia di fatti passati, sepolcro di vita spenta, ma *storia eterna* (come il Vico disse), cioè appunto attuale nel pensiero che la pensa. E ognuno che afferma, per quanto oscuramente, la differenza specifica del fatto umano, contrapponendo la storia col suo eterno variare alla natura nel suo eterno ripetersi (anche Vico naturalizza la storia *coi corsi e ricorsi*, ultima eco dei cicli cosmici dei vecchi filosofi presocratici e di Platone), vede o intravede questa peculiarità del fatto umano, che non è propriamente fatto, ma atto; non è più risultato fisso e impietrato di un processo, ma il processo medesimo, in cui il risultato d'ogni ritmo è principio d'un ritmo nuovo.

14. — Equazione del fatto umano col fare.

Ecco qua un libro, la cui esistenza, quale viene definita con ogni circostanziata particolarità delle sue caratteristiche storiche, è evidentemente un fatto. Ma è un fatto, che è un libro; e un libro vuol dire un ordine di pensieri;

che noi non possiamo metterci innanzi così come si può (o pare si possa) additare, immediatamente, il corpo materiale che si denomina «libro»; si può conoscere soltanto se si riproduce in noi, in modo che il libro e il lavoro della mente nostra sien tutt'uno: quell'unità di reale e di soggetto, che è l'atto, o Io. Conoscere, adunque un fatto spirituale, e quindi affermarlo come tale, è scioglierne la massiccia materialità immediata nel fluente processo spirituale di cui è risultato, o, propriamente, in cui consiste: *risolvere il fatto nel fare, l'oggetto della nostra esperienza nella nostra esperienza.*

15. — Il principio *del diritto come fatto, e la categoria.*

Tutto ciò torna a quel medesimo che ci venne fatto di osservare circa il concetto del diritto come fenomeno. A quel modo che la vera intelligenza del fenomeno giuridico ha immanente in sè l'intelligenza del diritto quale categoria, così la comprensione del diritto come fatto implica la comprensione di quell'attività giuridica, che non è più un fatto, bensì il *principio produttivo del fatto.* Il quale principio produttivo non è altro che la categoria, poichè nell'atto spirituale l'essere è lo stesso pensare, e la realtà non è altro che il soggetto; sicchè intendere è produrre, e la categoria per cui s' intende, non può essere altro che il principio produttivo.

16. — La filosofia inconscia degli empiristi del diritto.

Anche la considerazione storica, pertanto, come la considerazione fenomenologica del diritto, postulano e implicano una filosofia del diritto; e non averne chiara coscienza, credere di sottrarsi a questa filosofia e negarla non significa già infatti reprimerla e aver ragione della tendenza speculativa della ragione nel campo del diritto; ma può significare soltanto fare della cattiva filosofia

ed essere, come direbbe il Manzoni [1], servitori senza livrea. Giacchè, qui come altrove, sottrarsi ai problemi filosofici non è possibile; possibile bensì è proporseli scorrettamente e risolverli quindi in maniera spropositata.

17. — Il compito della filosofia del diritto.

Alla filosofia del diritto spetta di ricercare a quale momento della vita dello spirito si debba il fenomeno giuridico: quale sia il principio che genera i fatti giuridici e in virtù del quale questi fatti si distinguono tra i fatti umani. Il suo compito si potrebbe perciò definire *gnoseologico*; ma di una gnoseologia, che, come si vedrà meglio più innanzi, non è una propedeutica o un semplice organo o canone della filosofia; bensì la stessa filosofia nel suo più sostanziale nucleo metafisico, come coscienza critica della legge profonda della realtà; poichè questa legge è raggiungibile dal pensiero nella realtà che esso stesso realizza pensando.

---

[1] *Dell' invenzione*, in *Opere varie*, Milano, Redaelli, 1845, p. 584.

II.

LA REALTÀ COME PENSIERO

1. — *La realtà realizzata dal pensiero.*

Che il pensiero pensando realizzi *una realtà* (cioè se stesso) è ovvio, poichè il pensiero deve pur essere qualche cosa dal momento che tanto se ne parla, e tanto pur certamente esso fa nel mondo. E negare si può, soltanto attribuendo alla realtà, in forza d'un presupposto ingiustificabile, un significato, da cui han tratto origine per millennii difficoltà insormontabili alla riflessione speculativa: il significato cioè, di puro oggetto del pensiero, anteriore alla conoscenza che questo eventualmente ne acquisti, e però indipendente dal rapporto in cui la conoscenza consiste. È il presupposto dell'antico e moderno dommatismo, essenzialmente *naturalistico*: poichè ripone la realtà nell'opposto del pensiero (dello spirito per cui è realtà); e questo opposto è, come fu dichiarato nel capitolo precedente, natura.

Presupposto ingiustificabile, come a grado a grado s'è palesato nella storia della filosofia moderna. In primo luogo, nel concetto della realtà come natura è immanente l'attività del pensiero, dalla quale perciò non è possibile staccare idealmente e rendere indipendente cotesta fantastica realtà naturale. In secondo luogo, posto che ciò fosse possibile, e quindi realmente si potesse concepire la realtà come natura, non sarebbe più concepibile nulla oltre cotesta natura comprendente in sè l'universa realtà;

non sarebbe più concepibile il pensiero: quel pensiero, in servizio del quale, in quanto esso ha bisogno di rappresentarsi la realtà qual'è, si sarebbe escogitata cotesta realtà naturale.

2. — *Necessità di concepire tutta la realtà realizzata dal pensiero per evitare lo scetticismo.*

Ma il pensiero non realizza soltanto *una* realtà (la realtà del pensiero), come parrà facilmente accettabile. La realtà che esso realizza (cioè, appunto, la realtà del pensiero) è la realtà; giacchè se, oltre quella del pensiero, ce ne fosse un'altra (che sarebbe poi quella realtà naturalisticamente concepita, di cui si parlava testè), è chiaro che si andrebbe di nuovo incontro agli inconvenienti propri del concetto della realtà come natura, nonchè a un terzo inconveniente derivante dal nuovo punto di vista relativo, non più alla realtà oggetto del pensiero, ma al pensiero stesso. Il quale, posto come reale in sè, ma avente pure la realtà, oggetto suo, al di fuori, verrebbe ad essere affermato e negato nello stesso tempo: affermato nel suo essere, negato nel suo operare, in cui pur si dovrebbe avere la manifestazione del suo essere. Giacchè il pensiero è, in quanto pensa; e pensare è conoscere la realtà, porsi di fronte ad essa e affermarla, acquistarne coscienza. Ora, un pensiero, per reale che sia, se ha fuori di sè quella realtà che dovrebbe attingere e raccogliere nella cognizione, è di necessità condannato a un eterno supplizio di Tantalo. L'oggetto, infatti, della cognizione non può essere se non interno alla cognizione stessa; e quando si postuli una cosa esterna, si postula come sconosciuta e inconoscibile. Inconoscibile, perchè, se da sconosciuta dovesse una volta diventare nota, l'impossibilità del riscontro tra la cosa in quanto nota, e la cosa stessa in quanto sconosciuta, qual'era in sè, nella sua pura esteriorità al soggetto, renderebbe impossibile la coscienza

della verità di un tal conoscere, ossia renderebbe impossibile lo stesso conoscere; poichè conoscere non si può senza la coscienza di conoscere. Costituire, adunque, un pensiero in sè reale, ma chiuso dentro una sfera affatto soggettiva e invalicabile, è condannarsi allo *scetticismo*: affermare il pensiero, ma renderlo subito inutile; e, insomma, soffocarlo.

3. — Assurdità dello scetticismo.

Nè lo scetticismo è tal partito che sia consentito dalla logica appigliarvisi; essendo noto che lo scetticismo è la posizione più assurda del pensiero, l'affermazione che più violentemente neghi se stessa: poichè anche la negazione dello scettico è un'affermazione, non potendo la mente pensare altrimenti che affermando, cioè conferendo il valore di verità al proprio giudizio. Ciò che allo scettico verrebbe interdetto dal sofistico contenuto della sua affermazione, che non sia dato di conoscere la verità, cioè, appunto, la realtà [1].

4. — La realtà come realtà del pensiero.

La realtà del pensiero, adunque, è la realtà.

Proposizione paradossale all'orecchio dell'uomo volgare; voglio dire, dell'uomo che si contenta di guardare non più in là della superficie del mondo, quale si presenta da prima alla riflessione: mondo bello e fatto, che è quel che è, sia o non sia da noi conosciuto, cioè sia che noi ci siamo, sia che non ci siamo. Mondo che lasciamo morendo quale l'abbiamo trovato nascendo; e che tale è quando lo guardiamo, quale rimane se chiudiamo gli occhi: quel mondo

[1] La realtà è la verità nella sua oggettività; la verità è la realtà nella sua soggettività; e però veri si dicono i giudizi, reali le cose a cui si riferiscono i giudizi veri.

della natura, che il naturalista reputa in sè costituito, con le sue leggi, e una sua intima essenza, che è poi sempre imperscrutabile.

Ma proposizione ovvia e quasi banale, appena si cominci a fermare l'attenzione su certe forme della realtà, dove più facile riesce scorgere la sua interiore natura dinamica; quali sono le forme della realtà che si dice *morale*, in senso lato, secondo che sarà dichiarato qui appresso.

5. — *Le difficoltà dell'oggettivismo.*

Le difficoltà che, sul terreno scientifico, sono state opposte alla detta proposizione, in parte sono meri pregiudizi empiristici, dei quali la filosofia ha ormai fatto giustizia; in parte ubbie ricavate da quella dommatica gnoseologia, che si regge unicamente sulle volgari rappresentazioni della coscienza ingenua: e tutte si possono radunare sotto il titolo di *oggettivismo*. Giacchè oggettivisti a lor modo sono pure i psicologi che, fondando ogni conoscenza sulla sensazione, questa si argomentano di spiegare riferendola a uno stimolo, che dicono *esterno* e *fisico*; come oggettivisti sono tutti gl' intuizionisti platoneggianti, i quali non credono si possa altrimenti salvare il valore del conoscere, che presupponendogli una ideale realtà, la quale trascenda tutte le singole menti individuali e si libri nell'aer puro dell'eterno. Contro gli uni e gli altri l' idealista si sta sicuro, chiuso nella ben munita rocca del pensiero, che nè una schiera nè l'altra di cotali oggettivisti può smantellare, quando non voglia abdicare a quella forza onde gli uni e gli altri combattono l' idealismo: forza, che, evidentemente, è il pensiero: e un pensiero, che per essi, anzi, sto per dire, sopra tutto per essi, non vuol essere, modestamente, un pensiero qualunque, di particolari individui che non possano parlare se non per conto loro, ma il Pensiero, il vero pensiero, a cui anche

gl' idealisti devono piegarsi, rendendo omaggio all' intrinseco e assoluto pregio di verità di cui esso è dotato.

L' idealista, intanto, osserva che già la sensazione non è quel *dato* che dice l'empirista: non è pura sensazione; perchè essa è la sensazione che si sente; cioè coscienza (*sentir di sentire*, e non solo *sentire*). E poichè quel tale stimolo, con cui si vuole spiegare questo primo svegliarsi della coscienza, non è punto qualche cosa di esterno (alla coscienza, e perciò fisico), su cui un lampo miracoloso conceda all'empirista di lanciare almeno uno sguardo, fuor della coscienza, cioè di se stesso; — che sarebbe un miracolo nè pur tanto facile a raffigurare in fantasia; — ma è nient' altro che una realtà concettuale, supposta in virtù d' una costruzione mentale, sorretta, a sua volta, da quel presupposto oggettivistico, che con tale teoria della sensazione si vorrebbe, invece, giustificare. Lungi dall'essere essa spiegata dallo stimolo, la sensazione, cioè la coscienza, è quella che col suo interno e lungo lavorìo può renderci in qualche modo ragione di questo fantastico stimolo, e sistema di stimoli, quale s' immagina che sia tutta la natura fisica.

Osserva ancora l' idealista che risibile è invero l'ingenuità di rappresentarsi qualcosa esterno alla psiche, ponendo perciò nello spazio la psiche oltre ciò che le è esterno. E in quale spazio? In uno spazio intuibile soltanto perchè la psiche che vi si proietta è una psiche immaginaria, e psiche quasi per modo di dire; laddove la reale psiche presente alla proiezione è quella appunto dell'empirista. La quale, si badi bene, in uno spazio, equivalente all'orizzonte interno alla sua propria coscienza, si rappresenta, l'una contro l'altro, la psiche fittizia della sua teoria e lo stimolo non meno fittizio che su quella psiche deve operare.

Contro l' intuizionista poi che, opponendo i concetti alle sensazioni, attribuisce ai primi un contenuto tra-

scendente quella mente che è soggetto del conoscere, l' idealista osserva egualmente che cotesto ideal contenuto non è propriamente intuito (conosciuto immediatamente), perchè ogni immediatezza è la negazione del pensiero, il quale importa sempre un processo; e l' intùito, come la sensazione dell'empirista, non può essere se non contenuto della coscienza (della *riflessione*, diceva il Gioberti), che sola perciò è reale e concreta. E osserva, che tutta l'oggettività che si può attribuire a cotesta realtà ideale, non può essere se non, a sua volta, oggetto, ossia risultato d'una dimostrazione soggettiva della mente, la quale perciò non la presuppone, anzi la pone. E insomma, che per mezzo del pensiero non si può uscire fuori del pensiero.

6. — *Il motivo psicologico della ribellione all' idealismo.*

Soltanto, bisogna ben guardarsi dal pretendere poi che l' idealista spieghi come e qualmente il pensiero possa generare dal suo seno non la realtà come realtà sua, sì la realtà come natura, o come quella realtà ideale, a modo di Platone, che è anch'essa, rispetto allo spirito dell'uomo, una specie di natura [1]: la realtà insomma che, in modo empirico o filosofico, si ritiene opposta originariamente al pensiero. Questo infatti è il più forte e comune motivo di ribellione contro la dottrina idealistica: motivo psicologico, si può dire, derivante dalla forza dell'abitu-

---

[1] L' idealismo platonico, si sa bene, è cosa ben diversa dal naturalismo presocratico e contemporaneo: p. e. di Democrito. E non è qui il caso di indicarne le fortissime differenze e antitesi. Ma quell' idealismo oggettivistico partecipa del vizio fondamentale del naturalismo, che è di concepire la realtà come presupposto dello spirito: la quale, in tal caso, comunque si denomini, non può, rispetto allo spirito, aver altro valore che di *natura*, ossia di essere che è immediatamente, e non forma se stesso liberamente, come fa lo spirito.

dine, che persiste pur dopo che se n' è distrutta la radice. Giacchè quello che realmente è difficile, anzi impossibile, per l' idealista è la spiegazione di quella realtà, che non è realtà del pensiero, ossia quel puro pensiero che ognuno di noi sperimenta dentro di se stesso in ogni istante della vita. È vero. Soltanto, una tale realtà alogica non è la realtà dell' idealista, che l' ha negata, e non deve perciò spiegarla, bastandogli di spiegare il pensiero che se la rappresenta. La quale seconda spiegazione di spettanza dell' idealista è poi evidentemente assai più agevole e piana di quella, a cui è tenuto l'oggettivista, che presume si possa intendere come, dato il reale in sè (fisico o ideale che sia), ci sia modo di conoscerlo.

7. — *Il diritto come forma di realtà spirituale.*

Ma, per la ricerca filosofica speciale che ora c' interessa, si può tralasciare un approfondimento ulteriore della dottrina che fa generare la realtà dal pensiero. Il diritto in verità appartiene a quelle forme testè accennate della realtà, dove più facilmente si vede la spiritualità dell'essere, e dove perciò la tesi idealistica non può incontrare difficoltà quando si sia riusciti ad affisare l'essenza di cotesta forma, che è già fermamente determinata nella coscienza comune.

III.

LA REALTÀ MORALE

1. Cognizione e volontà.

Dove abbiamo parlato di pensiero, abbiamo inteso di accennare così alla cognizione come alla volontà, così all'attività teoretica come alla pratica dello spirito: che è una distinzione della quale conviene bensì spiegare l'origine gnoseologica, ma alla quale, come si è visto nella Introduzione, a torto si attribuirebbe un fondamento reale in una doppia facoltà dello spirito.

2. — *Facoltà dello spirito e processo spirituale unico.*

Che lo spirito non si possa concepire come aggregato o magari centro di più facoltà cooperanti, è ormai luogo comune della psicologia moderna. Ma l'errore fondamentale del concetto delle facoltà dell'anima più che nella molteplicità loro, dove la psicologia l'ha perseguito e combattuto, risiede nella nozione stessa di *facoltà*.

Lo spirito non è facoltà, ma atto; e se fosse facoltà, non potrebbe mai essere atto, com'è di certo poichè ne stiamo trattando. Non potrebbe, perchè il passaggio dalla facoltà all'atto è inintelligibile nella psicologia aristotelica, la quale faceva intervenire dall'esterno l'energia che traducesse in atto la potenza; e non ha più significato nella filosofia moderna, che muove dall'idea dello sviluppo autonomo dello spirito, ossia dall'autocoscienza come

sostanza d'ogni momento della vita dello spirito [1]. E soltanto quando si cominci ad ammettere la distinzione tra facoltà e atto spirituale è dato di concepire una pluralità di attività spirituali. Questa pluralità prosuppone infatti uno spirito meccanicisticamente concepito, laddove la libertà sua non ammette molteplicità di sorta; poichè libertà, come s' è veduto, significa autocoscienza, e non c' è autocoscienza senza unità. La quale unità bensì si realizza attraverso un processo, ossia attraverso differenze; ma queste non son tali da moltiplicare l'unità fondamentale, essendo differenze interne all'unità stessa, che in esse si instaura, e integra, e attua: in guisa che nessuna delle differenze sue sia dato fissare se non per astrazione dalla vita concreta del tutto unico.

3. — *Analisi del processo in cui si attua l' Io.*

Guardiamo infatti a questo processo per cui l'unità spirituale si realizza. Esso consiste nell'affermazione di sè, mediante la quale noi siamo presenti sempre a noi medesimi, con coscienza più o meno energica e vigorosa, ma indefettibile sempre. Nel « sè », identità di oggetto col soggetto, riflessione dell'essere su se medesimo, è il carattere proprio dell'affermazione, ossia dell'attività per cui si realizza l' Io. Sottrarre, per ipotesi, l'oggetto della riflessione alla riflessione, ossia all'attività del soggetto, è annullare la spiritualità dello spirito, quella presenza di sè a sè, o intimità, o libertà per cui ci contrapponiamo le cose a noi, schierandole sulla infinita circonferenza del cerchio, di cui siamo il centro. Sottrarre, d'altra parte,

---

[1] Autocoscienza inintelligibile nel sistema aristotelico, secondo che fu stupendamente avvertito da Tommaso d'Aquino, quando la trascendenza dell'atto alla potenza fu irrigidita da Averroè. Cfr. le mie lezioni: *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano,* 2ª ed. Bari, Laterza, 1923, pp. 110-112.

l'oggetto in cui si termina quest'attività riflessiva, e lasciar questa sospesa nel vuoto come libera attività del soggetto, è distruggere parimenti soggetto e attività. Qui ognun vede che si è innanzi a due termini, che ne fanno uno solo, sdoppiantesi seco stesso e unificantesi nell'atto, unico nel suo genere, che è il pensiero, onde lo spirito si costituisce: due termini, che non sono perciò un numero o una molteplicità, perchè la molteplicità ha per proprio elemento l'unità; e qui non l'unità è elemento della dualità, ma questa di quella: non si ha cioè un'unità fuori dell'altra, con cui faccia due. Nè si può dire che l'una e l'altra siano due parti in cui sia scomponibile il tutto unico: perchè la legge delle parti è che l'una sia diversa dall'altra, ed escluda quindi quest'altra da sè; laddove nella dualità dell'autocoscienza l'oggetto bensì è diverso dal soggetto, ma gli è anche identico, e lo ha in sè.

4. — *Esclusione di ogni molteplicità dal processo dell' Io.*

Questa essendo la natura singolare dello spirito, questa la legge del processo in cui si attua, una vera e propria molteplicità non può in esso intervenire se non dall'esterno. E poichè dall'esterno sappiamo che non vi è adito, ogni molteplicità è esclusa affatto; nè può importare pertanto molteplicità la distinzione del volere dall' intendere o conoscere che si dica. Molteplicità intanto tale distinzione importerebbe se, come d'ordinario si ritiene, il conoscere, in quanto conoscere non fosse volere, e se il volere, in quanto volere, non fosse conoscere.

5. — *Origine storica della dualità di intelletto e volere e caratteri dello spirito come volontà.*

La distinzione nella filosofia è sorta per opera dei pensatori greci, quando il concetto del conoscere era legato a una rappresentazione della realtà, che escludeva dal-

l' idea dell'attività teoretica ogni carattere volitivo. Giacchè, che vuol dire volontà ? Prescindendo dalle materiali rappresentazioni fisiche di effetti meccanici provocati dalla volontà nel corpo umano e, per mezzo di questo, nel mondo spaziale ambiente, e considerando l'attività spirituale nella sua sede propria, o come pura attività spirituale, rigorosamente intesa, la nozione dell'atto volitivo è determinata da questi due caratteri essenziali:

1. — che la realtà termine dell'attività volitiva non è un presupposto, bensì un prodotto dell'attività stessa;

2. — che il soggetto, principio dell'attività volitiva, non si può astrarre dall'atto in cui quest'attività si manifesta, e quindi non si può considerare indifferente all' essere o al non essere della realtà a cui l' attività si riferisce.

6. — *L'attività creatrice della volontà e la filosofia greca.*

Pel primo punto, è ovvio che di volontà si può parlare solo quando si attribuisca allo spirito il potere di dar luogo a qualche cosa che naturalmente non c' è, nè ci sarebbe; ossia quando si attribuisce allo spirito, in qualche modo, un'attività creatrice. Quel che c' è naturalmente, φύσει e non θέσει, fa parte della natura, che è, come s' è veduto, il presupposto dello spirito. Infinitamente malagevole riuscì ai filosofi greci, di rendersi conto di questo carattere tetico della più vera realtà che è termine dell'attività pratica umana; e la tendenza di tutta la filosofia greca, accentuatasi sempre maggiormente, secondo la logica che la governa, è di ridurre ogni θέσις a φύσις, e negar valore a quella realtà che è vero e proprio prodotto dell'arte umana. Ma non importa: una volta raggiunta negli Stoici l'idea del δίκαιον che è φύσει καὶ μὴ θέσει [1] non perciò vien negato il carattere pra-

[1] Stob., *Ecl.* II 184.

tico o *poetico* del volere; resta un lunghissimo intervallo tra φαῦλος e σοφός [1], che soltanto la volontà, nel suo sforzo costante di emanciparsi, può superare; e la virtù propria della libera volontà del saggio è sì conformarsi alla natura, e ristaurare quella piena signoria della ragione, che è la legge stessa della natura; ma importa intanto una conformità, una conciliazione, che in virtù della sola natura non ci sarebbe; ed è realtà prodotta dal volere. Giacchè, incapace di intuire nella sua pura libertà la creatività dello spirito, e non potendo ridursi a considerare il volere sulla stessa linea dell' intelletto il greco si limita ad attribuire a quello una produttività meramente formale, Non la realtà, secondo lui, è prodotto del volere, ma la forma di essa, o quel che essa riesce ad essere rispetto all'uomo. Il bene, vuoi per la Sofistica che oppone νόμος a φύσις per negare valore al costume, vuoi per Platone che ne fa un' idea trascendente, è in sè, e non aspetta l'opera umana per nascere: ma il bene *riconosciuto praticamente* (come dirà il Rosmini [2]), il bene contenuto dell'azione umana, questo è il risultato dell'attività umana. Lo stesso appetito aristotelico ὄρεξις non crea l'appetibile astratto; ma l'appetibile in quanto tale non si concepisce se non in funzione dell'appetizione.

7. — *La libertà dello spirito in generale e la filosofia greca.*

Da questo necessario rapporto tra oggetto del volere e volere, che fa che la volibilità dell'oggetto dipenda dall'attività positiva del volere, consegue l' impossibilità di distrarre e staccare il soggetto dall'atto del volere in cui si riversa. Questa intimità dell'atto al soggetto è infatti la libertà del soggetto; la quale verrebbe negata dalla

[1] STOB., *Ecl.* II 116, 120.

[2] Cfr. qui sopra l'Introduzione.

accidentalità od esteriorità dell'atto al soggetto stesso: accidentalità od esteriorità, che trarrebbe origine dall'essere l'atto, non manifestazione della natura propria di questo, ma effetto di un'azione esercitata sopra di esso dal di fuori.

In tal guisa infatti si pensava fosse da intendere l'atto del conoscere, non derivante dall' intimo del soggetto, bensì dalla realtà agente comunque sopra di questo; e però non potevasi concepire che la cognizione impegnasse internamente il soggetto, lo riformasse e lo costituisse; così come sarebbe vano pensare che lo specchio sia reso specchio, o migliore specchio, dal riflettervisi dentro certi corpi. La conoscenza intellettuale è una vera e propria illuminazione, a cui la volontà, concepita invece come l'attività autonoma del soggetto, può preparare il campo, ma la cui irradiazione avrà sempre una provenienza estranea. La volontà invece è lo stesso uomo che mette se stesso nella propria azione, ed è quello che in essa si rivela.

La conoscenza par quasi non sia atto nostro; atto nostro sarebbe soltanto la volontà.

8. — Concezione moralistica del valore della scienza.

Conseguenza insieme e correzione di questo modo d' intendere, contrapponendoli, l' intelletto e la volontà fu, per altro, nello sviluppo dei principii della filosofia greca, la concezione moralistica del valore della scienza. Posta la realtà di là dall' intelletto e intesa la cognizione come riflesso della prima nel secondo, non sarebbe stato possibile intendere l'errore, nè quindi attribuire un valore alla retta cognizione; poichè non c' è valore nell'essere che è quel che non può non essere. Non c' è valore nell'essere immediato. E allora il valore fu spiegato facendo concorrere nella formazione del sapere non pure la schietta attività intellettuale, ma altresì la virtù volitiva, che o

sottragga l' intelletto alle illusioni sensibili, o lo disciplini e sollevi alla presenza del vero essere [1].

9. — *Riflesso intellettualistico nel concetto della volontà.*

Il rattoppo è assurdo e vano, perchè una volontà opposta all' intelletto è volontà cieca, che non ha modo d' indirizzarsi verso l' intelletto, che dovrebbe dirigere. Ma l'opposizione e il conseguente rattoppo erano inevitabili nella posizione dell'antica filosofia che vedeva nella realtà, oggetto della cognizione, un assoluto presupposto dell'attività spirituale, e non poteva perciò attribuire alcuna virtù creatrice al pensiero che conosce; nè quindi concepirne la libertà. Che anzi la disperata condizione fatta al conoscere era ostacolo insormontabile al concetto d'una vera e piena libertà del volere. Com' è possibile infatti, che la volontà produca poi un'effettiva realtà, una realtà che abbia valore saldo e assoluto, se la vera realtà (oggetto del sapere) è un presupposto dello spirito?

Lo sforzo a cui s'arresta il pensiero greco, di attribuire un valore almeno *formale*, come si è notato, alla realtà posta dal volere, è un mezzo termine escogitato per non negare del tutto la produttività di esso volere; essendo evidente che il valore del bene umano è un valore derivato, che nulla aggiungerà al valore intrinseco e naturale delle cose, anteriore all'operare del volere.

10. — *La libertà come creatività assoluta.*

Affinchè la volontà venga concepita nel pieno vigore di tutta la sua libertà, come principio del suo mondo, buono o cattivo, bisogna che quella stessa esigenza che trasse la filosofia greca a contrapporre il volere al mero conoscere, ci spinga a superare la opposizione e a vedere

---

[1] Cfr. qui sopra l'Introduzione, pag. 25 ss.

codesta libertà del volere anche nel conoscere, cancellando la differenza antica ingiustificabile.

O il mondo c' è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla; e quel che facciamo, non può essere più che un vano giuoco. O c' è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi a un altro mondo, che ci sia già, e che, pel fatto di essere oggetto, universalmente, del conoscere, sarebbe già tutto. La volontà che operi sulla base di una natura, che la condizioni (presupposto dell' intelletto), non è volontà. La sua libertà non avrà un reale significato, se non coincide con un'assoluta creatività.

II. — La distinzione esatta tra cognizione e volere.

Pure la distinzione fra cognizione e volere ha una sua ragion d'essere, anche quando sia sorpassato il concetto del vuoto intelletto, estraneo al reale. Ma è una distinzione di cui convien assegnare l'origine gnoseologica, per intenderla nel suo giusto valore. Noi guardiamo, per così dire, da due diversi aspetti la realtà: ora dal di fuori, e ora dal di dentro. La realtà, s' intende, realizzata dal pensiero. La quale ora ci apparisce come natura o come volontà, e ora come pensiero. È natura o volontà, quando l'atto che la realizza si considera già compiuto; compiuto da un soggetto empiricamente assegnabile (volontà) o da un soggetto assegnabile solo metafisicamente (natura). È pensiero quando invece l'atto che la realizza si compie nel pensiero stesso onde si pensa. Pensando a un atto di volontà già compiuto il mio pensiero si contrappone come teoria alla pratica, come intelletto al volere. Ma, per contrapporsi, esso deve pure opporre a sè cotesto atto volitivo, ponendolo in virtù di un atto, che è conoscitivo, in quanto tetico e creativo.

Sicchè, a guardarsi dentro, il pensiero non si trova ad essere pensiero contrapposto a volontà, bensì pensiero

come volontà. E l'atto volitivo che, obbiettivato, il pensiero intuisce quindi dall'esterno e ritraendo la propria libera produttività nell'obbiettivazione stessa, se si considera non quando è obbiettivato, ma nell'atto suo (quando la realtà è sua e non dell'atto che l'obiettiva e l'assorbe in sè), allora è sì volontà, posizione di essere, libertà, ma nè più nè meno dell'atto per cui poi si conosce, come realizzazione di realtà spirituale, che è autocoscienza. Io, che si pone conoscendosi.

12. — *Teoria della volontà.*

Lo spirito insomma non è ora intelletto e ora volontà; ma ora si conosce come intelletto, e ora come volontà, essendo sempre intelletto in quanto volontà, e viceversa. La quale volontà, — giacchè oramai se ne può parlare senza pericolo di equivoci intorno all'unità dello spirito, — quando si dice creatrice, non si deve intendere già quasi creatrice di un mondo che esca dal suo essere, e si ponga per sè, indipendente dal principio positivo donde emana.

Questo è punto fondamentale per l' intelligenza di ogni realtà morale. La *volontà* è posizione di se medesima, così come la conoscenza è autocoscienza, posizione di sè (s' intende, innanzi a sè). Volere qualche cosa, ove si attribuisca al volere il suo significato proprio, non significa mai indirizzarsi a una cosa già realizzata: p. e. a un oggetto che già sia in vendita; ma, per rimanere nello stesso esempio, all'atto dell'acquistare l'oggetto stesso. E il termine del volere è sempre l'atto: acquistare, vendere, coltivare, curare, trattare, maltrattare, conservare, distruggere. Nè l'atto che è oggetto della volontà è mai *atto fisico* (termini, a rigore, contradittorii), come parrebbe p. e. il passeggiare, il mangiare e simili. Il fine del volere, anche in questi casi, e sempre, è l'essere del soggetto a cui codesti atti corrispondono: essere, che la

psicologia empiricamente ha detto *piacere*, e che non è altro che l'atto stesso dello spirito nella sua pura effettualità [1]. Giacchè lo spirito agendo non si muove da sè verso altro; non passa da sè in uno stato in cui si sia determinato, a sè in un separato stato ulteriore; ma si muove da sè a sè, senza che il punto di partenza si possa distinguere realmente dal punto di arrivo. E ciò in forza di quell'unità di due, o sintesi a priori, in cui abbiamo detto consistere l'essenza della realtà spirituale. Onde il fine non si stacca dal soggetto che lo persegue; è lo stesso soggetto che persegue se medesimo, e, perseguendosi, è, conformemente alla sua natura dinamica e dialettica.

13. — La dialettica della realtà spirituale.

Dialettica dicesi la vita in cui sussiste la realtà spirituale, in quanto essa non si può pensare mai nè come soltanto positiva, nè come soltanto negativa; e il suo essere pertanto è non essendo e però ponendosi; ma ponendosi senza fissarsi mai nell'essere già posto, senza che si esaurisca mai il processo di posizione. Una realtà spirituale già fissata è una realtà già materializzata, annullata spiritualmente; e se realtà è realtà spirituale, annullata assolutamente. Quindi è che una realtà affatto inerte riesce inconcepibile; e quindi anche l'esperienza di tutti i momenti, che l'arrestarsi del lavoro spirituale non importa già l'arresto dell'evoluzione spirituale, bensì l' involuzione, il logorìo e il dissipamento del già acquisito.

14. — La teoria kantiana dell'autonomia del volere, suo significato e sua estensione al concetto universale dello spirito.

In forza adunque della sua dialettica il soggetto volitivo precipita di continuo nell'atto che è il suo fine, non

[1] Cfr. il mio *Sommario di pedagogia*, Firenze, Sansoni, 1934 I⁵, pp. 33 segg.

lasciando nessun residuo dietro di sè, di qua dal fine. Il quale non trascende perciò il soggetto, anzi è identico ad esso, sempre che questo si consideri, come si deve, nella sua dialettica. E qui può vedersi la sostanza di verità che si cela nella celebrata dottrina di Kant, che contrappone il volere morale autonomo al volere eudemonistico, empiricamente determinato come eteronomo. La legge del volere è il suo fine determinante; ed è verissimo che il volere non può esser morale se non toglie da se medesimo il suo proprio fine e la sua legge. *Morale* qui non ha altro significato se non quello di *spirituale*, cioè *avente un valore*, un pregio assoluto, in guisa che nulla gli si possa preferire, ed esso perciò obblighi e s' imponga in maniera categorica. La quale moralità, se ben si riflette, non è forma speciale di spiritualità: pratica p. es. e non teoretica, come Kant e tanti dopo di lui han creduto; con la conseguenza, di tanto pregiudizio a tutto il sistema del pensiero kantiano, che l'autonomia o libertà dello spirito si richieda al concetto della morale, e non invece a quello della scienza (alla ragion pura pratica e non alla teoretica) [1].

Cotesta moralità, che è la sola che ci sia, investe ogni momento della vita dello spirito, che non può non essere sempre di un valore assoluto (chiamisi di verità, di bellezza, di bontà, o altrimenti): valore inintelligibile, se non corrisponde a un dover essere imprescindibile *hic et nunc* in virtù della libertà. Imprescindibile, universalmente: giacchè chi dice imprescindibile, dice necessità; e non c'è necessità senza universalità. Il giudizio (detto *estetico*), che mentre parlo m' impone l'uso di una certa parola, unica e quindi assolutamente insostituibile, è una legge (la stessa dialettica attuale del mio spirito), la quale può logicamente valere come legge pel mio spirito, in quanto mi si rappresenta dotata d'un valore capace d' imporsi

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito* [4], pp. 69-71.

ad ogni altro spirito: ad ogni altro spirito, s' intende che si trovi nel caso mio, che è il caso della legge: che è la condizione e il presupposto di qualsivoglia legge intrinsecamente e altamente universale.

15. — Impossibilità di isolare il valore estetico dal morale.

Si dice che codesta è una legge estetica e non morale. E la distinzione regge finchè ci si contenta di considerare l'arte come un puro giuoco, o come bensì la soddisfazione d'un eterno bisogno dello spirito, ma un bisogno che c' è, e potrebbe anche non esserci. Ma quando l'arte diventa momento *necessario* della vita spirituale, quando essa vien concepita come educazione, formazione e insomma realizzazione dello spirito; allora deve apparire incontestabile che, se il regno del bene è il regno dello spirito, se l'aspirazione morale è l'aspirazione all' incremento del mondo spirituale (giacchè tutti i doveri hanno qui la loro radice), dire la parola che esteticamente è richiesta, è pure adempiere un dovere, allo stesso titolo per cui adempie un dovere anzi propriamente *il dovere* [1], chi coltiva il proprio animo e la propria mente, o l'animo e la mente altrui, e rispetta le opere d'arte, conservandole, con quella stessa riverenza verso la santità dello spirito che gl' impone il rispetto della vita altrui e quell'amore onde si alimenta e promuove la vita spirituale, nostra e d'altri.

16. — Immanenza del valore morale in quello estetico.

Si può tuttavia replicare: — Ammesso pure questo carattere morale dell'attività estetica, non ne deriva che

---

[1] Non c'è se non sempre un solo dovere, che è quello dell'atto, fuori del quale non c' è materia di doveri; e gli altri son sempre ipotetici; cioè non propriamente doveri; cfr. più innanzi cap. IV, § 10; e il mio vol. *Guerra e fede*, Napoli, Ricciardi, 1919, p. 13.

ogni valore sia morale, bensì che ogni valore è anche morale: nel caso accennato, la parola, prima di essere e per essere moralmente necessaria, deve già essere necessaria esteticamente; sicchè può dirsi che il valore morale sia il valore supremo o fondamentale, ma non il solo. — Dove è certamente del vero; ma conviene pure che ben si distingua. Astrattamente considerando, noi ci troviamo innanzi al valore puramente estetico, così come, in psicologia, per analoga astrazione, ci troviamo innanzi alla sensazione che è sensazione e non è percezione o coscienza di sentire: e come dobbiamo dire che non si percepisce se non quel che si sente, così dobbiamo pur dire che il valore estetico-morale è morale perchè è estetico. Ma, appena si passi dall'astratto al concreto (dalla psicologia alla filosofia), ci accorgiamo di dover invertire simili proposizioni. Noi infatti non percepiamo quello che sentiamo, anzi sentiamo quello che percepiamo: ossia una sensazione appartiene alla coscienza, cioè a noi, solo in quanto è risoluta in una percezione, della quale essa è soltanto un oggetto interno, e distinguibile quindi solo astrattamente. Così il valore estetico lo cogliamo bensì come valore, cioè come atto dello spirito, ma in quanto è morale; e in fondo all'atto morale giace esso, come suo oggetto interno, che non può esserne astratto e considerato in sè, scisso dal concreto dell'atto spirituale, morale nella sua libertà, senza svanire. Di che nessuna prova è più manifesta del fatto che, malgrado superficiali apparenze, non c'è arte che non sia essenzialmente (voglio dire nella sua stessa esteticità) morale, come realizzazione di una superiore vita dello spirito.

17. — Relazione del valore teoretico col morale.

La questione del valore estetico si connette con quella del valore teoretico, che è l'analogo del concetto di attività puramente teoretica o intellettuale: della cui opposi-

zione all'attività pratica abbiamo detto. Onde il valore teoretico (verità) sta al valore morale, come l' intelletto sta al volere. La necessità stessa che ci trae a considerare l' intendimento, la visione della verità, come un'azione, ci conduce insieme a considerare la verità come bene.

18. — Il bene.

Il bene, in conclusione, è il valore dello spirito nella sua attualità dialettica; e si può dire la maggiore concretezza della realtà spirituale, cui conviene in fondo guardare, quando se ne vogliano determinare le forme e i momenti, o quando si voglia ascoltare le più schiette ispirazioni della nostra coscienza. Morale è l'atto spirituale in quanto realizzazione dello spirito; e la negazione della moralità non si può perciò concepire come reale momento della vita dello spirito senza entrare nel concetto dello svolgimento spirituale.

IV.

LO SVOLGIMENTO, L' INDIVIDUO E LA SOCIETÀ

1. — *Valore e disvalore (bene e male) come opposti nell'atto identico dello spirito, e impossibilità di aver l'uno senza l'altro.*

Il valore si oppone al disvalore, ed è negazione reale di questa sua negazione. Giacchè i due termini non si contrappongono soltanto logicamente, ma nell'attualità della vita interiore, in cui il bene è sempre vittoria sul male, nè conserva il suo pregio ove sparisca il nemico da combattere e da sconfiggere. Questo nemico ora apparisce esterno, e ora interno al soggetto. Nemico esterno è il male che avvertiamo negli altri, e che in vari modi, e in generale con l'educazione combattiamo, per far prevalere la volontà buona che ci è propria. Nemico interno è la nostra bassa cupidiglia, l' inclinazione egoistica e irrazionale, che ogni vigile coscienza sorprende ad ora ad ora nel suo proprio fondo, e che si sforza quivi stesso di reprimere e sottomettere alle finalità superiori. Ma nell'un caso come nell'altro il vero nemico è interno, ed equivale all'attuale momento negativo della nostra effettiva realtà spirituale. Il male, ogni sorta di male, riducibile sempre sotto la categoria negativa del disvalore morale, non è un'entità per sè stante, sì un oggetto di giudizio; fuori del quale non è possibile trovarlo. Tutta la realtà di un' ingiustizia non si manifesta (non vale per quella realtà che essa è, in quanto realtà morale) se non nella coscienza che la valuta. Pongasi pure come *naturale* la giustizia, e attribuiscasi

quindi a una legge di natura la forza negatrice dell' ingiustizia: rimane sempre che la stessa voce che grida vendetta contro l' ingiusto non esce dal seno di cotesta natura se non è udita, se non risuona nella coscienza. La violazione della legge (quale che sia questa legge) presuppone la legge [1]. E non si può contrapporre perciò volontà ingiusta a volontà giusta se non dentro a questa, norma di sè e del suo opposto (*veritas norma sui et falsi*). Ciò che combattiamo, adunque, è ciò che vediamo e riproviamo.

2. — *Il male come momento interno del bene.*

Ma il riprovare non è l'antecedente di un'ulteriore volontà che instauri il bene al luogo del male già negato. L'atto del riprovare e quello del volere il bene sono un solo atto: atto che non è negativo, bensì positivo. Giacchè quella volontà che riprova e condanna, essa stessa è vo-

[1] E questo è il profondo germe di verità contenuto in quella dottrina di SPINOZA, che nega la discriminazione del bene dal male nello stato di natura: « Nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit; quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini, nisi sibi soli, obtemperare lege ulla tenetur. Atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit: at quidem in statu civili, ubi et communi sensu decernitur quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque *peccatum* nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo civitatis iure punitur; et contra obedientia civi *meritum* ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse et non illius; sed omnia omnium sunt, ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod eius est, eripiendi; hoc in statu naturali nihil fit, quod *iustum aut iniustum* possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur quid huius quidve illius sit »: *Eth.* IV, pr. 37 sch. 2.

lontà di bene. E quindi il bene si realizza nel punto stesso che si oppone al suo opposto. Così è che in ogni caso, paia esterno il male ed altrui, o interno e nostro, il volere buono è una crisi interiore onde il bene nasce dal male: e nasce, non presupponendolo, ma ponendolo nell'atto con cui lo nega e se ne trae fuori.

Tale essendo la natura del male, ognun vede che può dirsi essere l'atto spirituale atto immanentemente buono senza che per ciò venga a cancellarsi la distinzione di bene e male: cancellata la quale, sarebbe invero distrutta ogni possibilità di bene. Ma il male non è separato dal bene, in modo che possa tenergli testa, e contrastargli eventualmente la vittoria. Il male è la carne, come appunto vuole Paolo di Tarso, ma la *carne dello spirito* (quella carne che gli occhi di Paolo scoprono): quella cioè che lo spirito avverte e respinge, e che è carne per esso: e intanto perciò è, in quanto è vinta, assorbita in esso, spiritualizzata. La sua realtà consiste nell'alimentare il fuoco spirituale, nel dare costantemente allo spirito nuova esca. In se stessa, è niente.

3. — *Lo svolgimento e l' individuo come universale.*

Il bene insomma o volontà è *svolgimento*, la cui attualità importa il momento negativo, il male; senza del quale lo svolgimento, il diventare del bene, cesserebbe, e il bene verrebbe meno.

Questa tragica natura dello spirito, che ci riapparisce ad ogni tratto a illuminare gli aspetti più oscuri della sua vita, è anche il principio da cui bisogna rifarsi per intendere quel contrasto d' individuale e universale in cui si travaglia la morale. Questa infatti è realizzazione dell'universale, come abbiamo veduto, poichè è la realizzazione dello spirito. E intanto questa realizzazione pare sia affidata all' individuo, che, particolare per la sua natura, dovrebbe agire come volontà universale. In

verità, se l' individuo fosse puro particolare (*natura*, come dicono i teologi), non c' è dubbio che a lui, alle sue sole forze, sarebbe in eterno negata ogni possibilità di bene, ove non intervenisse l'esterno sussidio miracoloso di una grazia sovrumana. Ma questa posizione dell' individuo — che si riflette nelle tante astratte escogitazioni, più o meno hobbesiane, delle forme egoistiche, individualistiche e anarchiche della vita morale — è affatto fantastica. Giacchè, per sforzi che si faccia di concepire abbrutiti e imbestiati gl' individui umani, pur che si conservi loro una piccola scintilla del fuoco divino dell' intelligenza onde possano essere condotti quando che sia a celebrare la loro umana natura, non v' ha modo di spogliarli dell' Io, dell'autocoscienza; la quale importa sempre un'affermazione, quindi un giudizio, quindi la piena ed assoluta universalità, che già si è illustrata come propria d'ogni più elementare attività spirituale. Nè cotesta universalità si può far accedere e aderire alla natura particolare dell' individuo a guisa di estrinseca luce che venga ad illuminarlo. La luce dev'essere sua, la sua intima mentalità, il centro stesso del suo essere; senza di che *ci sarebbe in lui un' autocoscienza* e, in generale, la cognizione, ma *egli non sarebbe autocoscienza*, nè conoscerebbe.

L' individuo, in conclusione, è universale in quanto non è essere della natura, oggetto dello spirito, ma soggetto, lo spirito. E la sua legge morale appunto perciò non è niente di sopraggiunto, quasi missione che gli s' imponga *ab extra*, o croce che gli si getti sulle spalle; bensì la sua stessa vita.

4. — *L'egoismo rispetto al materialismo e rispetto all' idealismo: il particolare dell' individuo come grado del volere universale.*

Se così è, l'egoismo, realisticamente inteso, è una chimera, e il *bellum omnium contra omnes* il parto di una immaginazione materialistica, come quella di Hobbes, che non vedeva il mondo se non attraverso il corpo; il quale,

infatti, collocato nello spazio, è uno tra molti, e comprende in sè una infinita moltitudine di elementi. E quegli stessi fatti, a cui l'empirismo materialistico si appella per dimostrare la reale opposizione delle tendenze naturali egoistiche dello spirito umano alla universalità della legge morale, sono piuttosto, chi sappia intenderli, la più evidente riprova della verità dell'immanentismo, che fa della legge stessa il ritmo essenziale della vita dello spirito. Giacchè tutti questi fatti, facilmente osservabili non solo nella psicologia dell'uomo primitivo o dell'infanzia, ma in ogni più elevato grado dello sviluppo umano, sono una più o meno violenta affermazione dell'universalità del volere, che non sa, non può realizzarsi come volere tra voleri, un volere che non sia se non accidentale e particolare, e che abbia una sua legge, diversa da quella degli altri; ma è portato dalla sua natura a porsi come il Volere, fuori del quale non sia possibile altro volere: che è la forma caratteristica del volere morale. L'egoista sbaglierà, non per cattiva soluzione che egli dia al problema della sua vita, ma per cattiva posizione di questo problema: il quale, posto in quei termini, non può dalla coscienza morale (volontà universale) esser risoluto diversamente.

Dalla cattiva posizione del problema morale nei singoli individui nasce il conflitto, la guerra; ma la guerra non ha il proprio fine in se stessa; la guerra è l'instaurazione della pace, risoluzione di una dualità o pluralità nel volere unico, la cui realizzazione è immanente nel conflitto, e ne rappresenta la vera ragion d'essere e il significato profondo. Sicchè c'è bensì la guerra; e ci sono gli interessi particolari in contrasto delle volontà diverse; ma il conflitto, in cui le singole volontà appariscono nella loro particolarità, scoppia e permane, finchè permane, perchè ciascuna di coteste volontà non ha coscienza della propria particolarità e si sforza di realizzarsi come universale; e cessa, quando cessa, perchè si risolve in una volontà dimostratasi, mediante il conflitto, universale.

5. — *La volontà come* concordia discors.

Ma questo conflitto, che è il travaglio interiore del volere universale nel suo realizzarsi, non va empiricamente concepito come un periodo transitorio, intermedio tra un individualismo, inconsapevole tuttavia della sua particolarità, e una sostanza universale che si realizzi più tardi per la negazione delle forme individualistiche del volere. Una tale giustapposizione di guerra e pace non corrisponde alla dialettica della vita spirituale, dove ogni pace e ogni guerra ha la sua radice e la sua realtà più vera.

Una pace senza guerra non è possibile, perchè la pace non è altro che vita della volontà; la quale non può vivere se non risolvendo seco stessa, ad una ad una, in eterno, le forme inesauribili dell' immanente conflitto da cui si sprigiona l'esser suo come attuazione di sè. Ci saranno conflitti più violenti, e conflitti meno violenti; ma la volontà è sempre *concordia discors*: e la discordia in cui appariscono gl' interessi particolari è momento della concordia, in cui gli interessi divergenti sono pacificati nell'universalità del volere unico.

6. — *L' individuo e la società come processo di realtà spirituale.*

L' individualità particolare, che l'agire morale nega e risolve nella sostanza universale, non è dunque nulla di reale, ma l' ideale momento interiore dell'atto morale. Solo alla luce di questo concetto è possibile sorprendere l' individuo particolare nella immanente realtà morale del mondo che si regge sulle colonne della giustizia. E attraverso a questo spiraglio luminoso certo si può facilmente gettare lo sguardo dentro alla vita reale del soggetto del mondo morale, che, empiricamente considerato, è

una persona particolare. Giacchè, quando si sia intesa correttamente l'essenza di quella negatività dell'universale in cui si appalesa l' individuo nei conflitti che si dicono *sociali*, si fa tosto evidente la natura, per dir così, assolutamente sociale dello spirito umano, che all'osservazione empirica apparisce soltanto come un elemento della società [1].

Qualunque sia il nucleo sociale che si tolga ad esempio (l'amicizia, la famiglia, la scuola, lo Stato, la Chiesa), la realtà che in esso si realizza è una sostanza spirituale, intelligibile soltanto come processo: mai è, e sempre è, ma solo in quanto e per quanto liberamente si realizza. Libera realizzazione che, come sappiamo, esclude il distacco tra il non esser suo e il suo essere; in guisa che, se si realizza come universale, questa sostanza spirituale non è concepibile se non come racchiudente in sè l'elemento particolare che resiste all' infinito alla universalizzazione. Una società che unifichi perfettamente il vario spirituale, senza lasciare più traccia di varietà, è una società che si disfà interiormente e perde ogni vigore spirituale. Anzi, a rigore, è già morta.

È l'opposizione perenne e sempre rinascente degli interessi e delle aspirazioni e, insomma, dei voleri, che alimenta e tiene in vita l'unità dialettica e dinamica d'ogni costituzione sociale. Ma cotesta opposizione non sarebbe

---

[1] Di qui si vegga l'errore del principio universale del diritto indicato da KANT (*Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre* in *Werke*, ed. dell'Acc. di Berlino, Bd. IV, pp. 280-1), secondo il quale, giusta sarebbe ogni azione « che può conciliarsi, o secondo la cui massima la libertà di tutti può conciliarsi, con la libertà di ciascuno secondo le leggi universali »; e della conseguente legge universale del diritto: « Agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa conciliarsi con la libertà di tutti secondo una legge universale ». L'accordo delle volontà libere, dove solo è possibile la realizzazione d'ogni singola volontà libera, non è il carattere proprio della società giuridica, ma di ogni società, perchè è il carattere della vita dello spirito nella sua individualità.

una spirituale opposizione se risultasse di elementi particolari separati, ognuno dei quali stesse per sè, e rappresentasse l'atto di un soggetto estraneo ad ogni altro soggetto. Il mio interesse può essere in contrasto con l' interesse altrui solo ad un patto; che l' interesse altrui sia pur mio. Io non contrasto a un bambino il possesso d'un giocattolo, nè Napoleone dichiarerà guerra ad Alessandro Magno. Gl' individui cioè sentono la loro particolarità egoistica e repellente in quanto convengono e si scontrano, come due atti di giudizi contradittorii, in un oggetto, che sia un identico oggetto di volere; anzi nello stesso volere, stando l' uno per l' affermazione, e l'altro per la negazione. Onde la particolarità del volere (da risolvere nell'universale) consiste in quella negazione della propria affermazione, la quale è insita nella natura stessa di questa, e senza la quale questa non sarebbe atto, ma fatto; non azione dell'uomo, ma l'essere delle cose naturali.

7. — *La società* inter homines *e la società* in interiore homine.

Insita, ho detto. Perchè non c' è affermazione volitiva che non sia esclusione e soppressione della sua rispettiva negazione; per modo che Robinson Crusoe nella sua isola, e prima di conoscere Venerdì, non può non realizzare il proprio volere con quel processo medesimo che è proprio del volere d'ogni individuo vivente in società: negando cioè quell'opposto del volere stesso nel suo valore universale, che è il momento particolare o finito del volere nella società. La quale adunque, se empiricamente è l'accordo degl' individui, speculativamente è la *realtà del volere nel suo processo*. Sicchè il valore universale s' instaura con l' immanente soppressione dell'elemento particolare. Essa non è perciò *inter homines*, ma *in interiore homine*; e *tra* gli uomini è solo in quanto tutti gli uomini sono, ri-

spetto al loro essere spirituale, un uomo solo [1], che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento: il patrimonio dell'umanità.

8. — *L'autorità e la legge.*

Qui pure è dato agevolmente di scorgere il significato speculativo di quell'elemento che è stato in ogni tempo ritenuto essenziale al concetto della società, affinchè questa abbia una realtà positiva e concreta. Chi dice società, dice *autorità*, volontà superiore che disciplini le volontà associate, unificandole in una legge comune. Il corpo politico, lo Stato, come popolo o insieme dei cittadini è, agli occhi del Rousseau, qualche cosa di passivo. La forza, l'attività sua è nel *sovrano*. Anche la scuola è un'associazione spirituale, e suppone il maestro, che dia norma agli scolari. E la famiglia è unificata nella volontà del padre. Ma vi son pure forme sociali, come l'amicizia, in cui l'unità del volere si celebra liberamente senza bisogno di formale riconoscimento d'una empirica volontà

[1] A quest'uomo pensava in fondo il ROUSSEAU quando determinava l'essenza del patto implicito in ogni costituzione sociale: « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »; e da questa formula deduceva che « l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, *contractant, pour ainsi dire, avec lui-même*, se trouve engagé sous un double rapport, savoir: comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain »: *Du contr. soc.*, I, 6 e 7. Il R. stesso soggiunge che non è applicabile qui la massima del diritto civile che nessuno è tenuto agli obblighi assunti verso se stesso: « car », egli dice, « il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie ». Nel primo caso, cioè, si considera l'individuo nel suo elemento negativo; nel secondo, invece, ne suo elemento positivo.

superiore, senza che si possa dire perciò che a tali forme di socialità venga a mancare quel che c' è di sostanziale e attuale nel suggello dell'autorità, la volontà superiore e direttrice. La quale ritrae il titolo della propria superiorità, non da una forza meccanica che operi dall'esterno sulle volontà soggette, ma dalla stima (nel più largo significato del termine) ond'essa apparisce degna, e dal valore intrinseco che le si attribuisce. Non è il maestro che, con l'autorità sua, fa accettare la verità, ma è la verità che rende autorevole il maestro. E l' *ipse dixit* non nasce *ex-abrupto*; ma presuppone una già sicura e ben comprovata esperienza della gran familiarità del maestro coi segreti della scienza. Comunque, quale che sia il grado di razionalità delle considerazioni che c' inducono a riconoscere un'autorità, questa è reale in forza del nostro riconoscimento; e tutte le speculazioni, onde i filosofi si sono argomentati di fondare in un'autorità superiore alla volontà nostra la forza delle leggi a cui essa è sottoposta, sono state sempre vane logomachie, essendo ben chiaro che, per alta che sia cotesta autorità, essa non sarà mai se non a quell'altezza a cui l'avremo noi collocata. Dire autorità non è altro che dire *legge*: legge, beninteso, fondamentale, e che sia assolutamente legge.

9. — *La legge e le leggi.*

Giacchè di leggi ve n' ha due: una unica, e veramente legge; l'altra infinitamente molteplice, e legge sì e no, e solo in virtù della prima. Così, in uno Stato c' è una legge costitutiva, che conferisce a certi organi la facoltà di legiferare; e ci sono leggi particolari, in cui questa facoltà si spiega; le quali possono abrogarsi così come sono promulgate, e lo Stato resta, e deve restare perchè abbia valore l'abrogazione, come ne ebbe la promulgazione. Sicchè queste sono e non sono le leggi, secondo i momenti diversi dello svolgimento storico di uno Stato; e quando

sono, traggono il loro valore di leggi dalla legge fondamentale, senza la quale gli organi legislativi non avrebbero quell'autorità, alla quale i cittadini devono piegarsi nell'osservanza di ogni singola norma legislativa. E così in ogni società, in cui è un'autorità, sorgente di norme ai sottoposti, tutte le norme particolari, che possono esserci e non esserci, presuppongono quella che è la norma statutaria, da cui l'autorità vien costituita nella sua capacità di dettar norme. E riconoscere l'autorità significa pertanto riconoscere questa norma o legge.

10. — Le leggi come vita della legge.

La quale legge unica e immanente non è poi da distinguersi numericamente dalle leggi particolari; attraverso le quali vive, creandole via via con la sua virtù creatrice e tutte distruggendole ad una ad una [1], per dimostrare la propria immortalità. Che non è, beninteso, l' immortalità di nessuno statuto politico o sociale, ma la legge morale (la vita dello spirito), quell'unico dovere, che ad ogni istante della nostra vita ci apparisce un dovere determinato sempre nuovo e sempre inadempiuto; ma traluce essa nella costanza relativa d'ogni istituto che si perenna, sì nella vita politica secolare d'un popolo, e sì nelle durevoli amicizie dei privati. I quali, pertanto, attraverso la norma, dettata dalla reciproca stima, hanno quell'autorità sovrana immanente, da cui traggono origine e vigore tutte le più minute leggi, da cui ad ora ad ora è pur regolato ogni più ristretto consorzio.

11. — Intimità d'ogni autorità e d'ogni legge.

E l'autorità o sovranità non manca nè meno nel foro interno della persona, che dicesi individuale, se essa

---

[1] Tutte le leggi sono distrutte, e tutte anche sono conservate, corrette, e trasformate in forme sempre più adeguate alla legge.

coincide con la legge. E come tutte le leggi si fondano nella legge di osservare le leggi (fare il proprio dovere), che non sono se non le forme diverse che essa viene assumendo nel suo sviluppo; così tutte le autorità si fondano nell'autorità ond' è rivestito dentro ciascuno di noi, nel seno dello spirito, che è il più proprio essere di ciascuno di noi, lo stesso soggetto spirituale, la universale persona, e il vero sovrano onde ogni stato è attivo. Questo soggetto è quello infatti che impone tutte le leggi, e tutte le fa riconoscere.

V.

L' INTERNO E L' ESTERNO DELLA LEGGE

1. — La forza come principio del diritto.

Il soggetto della legge è pure il soggetto della forza che la esegue: l'attività dello spirito. Dove non puoi distinguere, se non per astrazione, forza e legge; perchè la legge non è un *prius* nè un *posterius* rispetto alla energia che la pone nella sua realtà osservandola liberamente. La legge è pel soggetto l'atto stesso del suo realizzarsi.

E così essendo, bisogna riconoscere che aveva affatto ragione lo Spinoza, dal suo punto di vista naturalistico, a porre la forza, e la sola forza, a base del diritto, nel senso lato in cui egli l' intendeva [1]; salvo che egli non

---

[1] « Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum; adeoque pisces summo naturali iure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Nam certum est, naturam absolute consideratam ius summum habere ad omnia quae potest, hoc est, ius naturae eo usque se extendere, quousque eius potentia se extendit. Naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum ius ad omnia habet; sed, quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur, unumquodque individuum ius summum habere ad omnia quae potest, sive, ius uniuscuiusque eo usque extendere, quo usque eius determinata potentia se extendit. Et quia lex summa naturae

avvertiva, come nessuno al tempo suo avvertiva, che in natura, di là dalla volontà, il diritto non ha senso; e che tra il pesce grosso che si mangia il pesce piccolo e l'uomo forte che sottomette a sè il debole c'è di mezzo quell'autocoscienza, in cui è la libertà, e quindi la legge, e il diritto.

Contro lo Spinoza ha ragione il Rousseau e ogni rivendicatore dell' idealità del diritto, di osservare che « la forza è una potenza fisica, dagli effetti della quale non può risultare nessuna moralità. Cedere alla forza è un atto di necessità, non di volontà; è tutt'al più un atto di prudenza. In che senso potrà essere un dovere? » [1]. La forza, però, trasportata dalla natura (in cui è una nostra costruzione) in noi, dov'essa effettivamente agisce, non è più, come si è chiarito, una mera necessità meccanica, ma è proprio la legge, in tutta la maestà del suo intangibile valore.

2. — *Doppio significato della forza secondo che si considera* a parte subiecti *o* a parte obiecti *ed equivoco proprio delle polemiche contro le dottrine che derivano il diritto dalla forza.*

La forza bensì ha due significati diversi, secondo che la legge si considera dall'esterno o dall' interno. La forza di cui parla lo Spinoza, è evidentemente la forza veduta cogli occhi dell'operante, *a parte subiecti*; laddove la forza,

---

est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conatur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione; hinc sequitur, unumquodque individuum ius summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi) ad existendum et operandum prout naturaliter determinatum est. Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et reliqua naturae individua; neque inter homines ratione praeditos et inter alios qui veram rationem ignorant; neque inter fatuos, delirantes et sanos. Quidquid enim unaquaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo iure agit, nimirum quia agit prout ex natura determinata est, nec aliud potest »: *Tract. theol.-pol.*, c. XVI.

[1] *Contr. Soc.*, I, 3.

contro cui protesta il Rousseau, è la forza *a parte obiecti*, ossia del soggetto che la patisce. E la differenza è tale e tanta, che la prima è, ben si può dire, la radicale negazione della seconda, quantunque comunemente si creda che in ambo i casi si tratti della identica forza. La forza di chi agisce è l'affermazione, la realizzazione dello spirito; laddove quella di chi patisce (quella che sente chi la patisce) è la negazione o soppressione della realtà spirituale. L'una bensì genera l'altra, ma ponendo due situazioni spirituali differentissime, delle quali l'una è attuazione del valore e l'altra, invece, del disvalore spirituale. Ora quando Spinoza attribuisce a ciascun individuo (noi diremmo, allo spirito) il *ius summum ad omnia quae potest*, egli pensa alla forza nel primo senso, che è infatti creatrice del valore; Rousseau invece, negando che la forza possa generare un valore, è chiaro che ha la mente alla forza nel secondo significato.

In conclusione, hanno ragione l' uno e l'altro; e tutte le dispute, che dal tempo di Platone si fanno intorno a questo punto, sono sofistiche per la mancanza di tale distinzione; senza la quale è impossibile aver ragione di dottrine naturalistiche come quelle enunciate nell'antichità dai sofisti che Platone ci rappresenta in Callicle e in Trasimaco. I quali sono nel vero finchè parlano del diritto che è forza e della forza che è diritto, ma han torto di fronte a Socrate, rivendicatore dell' idealità del valore, perchè non hanno nessuna coscienza dello svolgimento che è proprio di cotesta forza. La quale non è perciò una forza naturale, determinata obbiettivamente e senza intrinseca razionalità, ma è libera forza spirituale, la quale può realizzarsi solo attraverso una legge universale, e negando costantemente ogni particolarità. Hegel [1] e Jhering [2], dopo Vico, hanno dimostrato

---

[1] *Phaenomenologie*, Berlin 1832, pp. 140-50.

[2] *Der Zweck im Recht* (trad. franc.), § 166.

apertamente come la schiavitù — istituto tipico del diritto del più forte — sia la culla della libertà: quale può apparire soltanto se si scorge la dialettica interna del volere che come forza non può realizzarsi se non vincendo la propria negatività e ponendosi come universalità.

3. — *L'esempio del Rousseau.*

Lo stesso Rousseau, che non crede possa nascere diritto dalla forza, è l'autore di quella dottrina pedagogica che dalla prima educazione esclude ogni ragionamento e ogni discussione intorno al dovere e raccomanda: *Employez la force avec les enfants, et la raison avec les hommes; tel est l'ordre naturel: le sage n'a pas besoin de lois* [1]. *Traitez votre éleve selon son âge. Mettez-le d'abord à sa place, et tenez-l'y si bien, qu'il ne tente plus d'en sortir. Alors, avant de savoir ce que c'est que sagesse, il en pratiquera la plus importante leçon* [2]. E questa forza è anche per lui emancipatrice dell'uomo, finchè l'uomo non la ritrovi in se stesso.

4. — *Spiritualità e intimità della forza creatrice del diritto.*

Questo è il punto a cui bisogna guardare. La forza che è diritto è la forza interiore, l'attività o potenza dello spirito, nella sua intimità. Nell'educazione questa forza agisce

---

[1] Che è ciò che dicevano gli Stoici, e la base della costruzione del diritto fatta dal TOMASIO, e diventata quindi tradizionale: « At sapiens obligationem internam habet pro nobilissima specie, quia timet malum necessarium. Unde et obligatio sapientis magis interna est, quam externa »; e però: « Stulti magis imperio, sapientes, id est, etiam ii qui sapere incipiunt, magis consilio reguntur »: *Fund. iuris naturae et gentium*, 1705 (4ª ed. 1718), lib. I, c. IV, §§ 54-5.

[2] *Émile*, lib. II, Paris, Didot, 1808, I, 120.

come potenza esterna; ma la stessa educazione veramente quando si ha l'esteriorità si risolve e il maestro, come già voleva S. Agostino, [1] diventa interno allo spirito dell'educando, [2] in guisa che la forza dell'uno sia la forza propria del secondo.

L'educazione, infatti, speculativamente intesa, non è l'azione spirituale dell'adulto sul fanciullo, la quale cessa col sopraggiungere della maggiore età di questo: educazione è ogni azione spirituale che l'uomo eserciti sull'uomo, e si stende per tutta la vita, e si complica per tutte le specie di rapporti onde l'uomo è legato

---

1 Sono da meditare queste mirabili osservazioni di Agostino, che paiono scritte da un filosofo dei nostri giorni: « De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est, incommutabilis Dei Virtus atque Sempiterna Sapientia.... Quamobrem in iis etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest....; quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis: nam plerumque scit illa quae dicta sunt, eo ipso nesciente qui dixit.... Sed ecce iam remitto, et concedo, cum verba eius auditu cui nota sunt, accepta fuerint, posse illi esse notum de iis rebus, quas significant, loquentem cogitavisse: num ideo etiam, quod nunc quaeritur, utrum vera dixerit, discit? Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverit, tum illi qui *discipuli* vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scil. illam veritatem pro viribus intuentem. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos »: *De magistro*, §§ 38, 41, 45 (in *Opera*, ed. dei Maurini, 1700, t. I, coll. 415-6).

2 Cfr. GENTILE, *Sommario di pedagogia* I[5], 127 sgg. e *passim*.

coll'uomo: non solo l' inferiore al superiore, ma anche il superiore all' inferiore. E in tutta la vasta rete d' interdipendenze spirituali la vita dello spirito importa l'appropriazione e interiorizzazione delle forze esterne, che, a rigore, in quanto esterne, non valgono per lo spirito, ossia non agiscono, non esistono come forze.

5. — *L'aspetto esterno e l'aspetto interno della legge.*

L'azione dunque della forza spirituale è interna se è nostra (*a parte subiecti*), esterna se altrui (*a parte obiecti*). La legittimità della prima (e conseguente illegittimità della seconda) sta appunto in ciò, che essa reca in sè l'attualità del soggetto, e quindi è celebrazione di libertà, di vera e propria attività spirituale — nella cui realtà consiste il supremo valore; laddove l'altra, in quanto esterna, si presenta bensì nell' interno della coscienza, al soggetto, ma, come estranea ad esso, e opposta alla sua realizzazione: è momento negativo, che il soggetto deve superare per realizzarsi. E per le cose dette innanzi, è evidente che l'attività spirituale, la legge del volere ha in ogni momento del suo processo queste due facce: l'esterna e l' interna.

6. — *Interiorità della forza coattiva dello spirito.*

Ma la vera esteriorità, a cui bisogna guardare sempre per intendere ogni forma derivata e indiretta di essa, è questa interna negatività del volere, fuori del quale è impossibile imbattersi in nulla che abbia un qualunque valore, positivo o negativo, per lo spirito. La *coazione* del diritto in senso stretto, che è da intendere, com' è chiaro, per forza esterna, è esterna prima di tutto in questo senso spirituale e, diciamo pure, interiore [1].

---

[1] Cfr. GIUSEPPE MAGGIORE, *Il diritto nel suo processo ideale*, Palermo, Fiorenza, 1916, p. 130.

Per vim cogendi, diceva il Tomasio che ne fece il carattere distintivo del diritto [1], *hic intelligitur stricte potestas insipienti inferendi dolorem sensibilem dependentem ab arbitrio inferentis*. Dove è evidente che la forza della coazione, esercitata fisicamente o no, sarà nel dolore, che è stato interno al soggetto: ed è quel modo di essere che si oppone nella coscienza del soggetto all'attuazione della realtà del soggetto stesso: giacchè soffre chi non agisce e non attua se stesso [2].

---

[1] *Fund. iur.*, lib. I, c. IV, § 57.

[2] Intorno al dolore cfr. *Sommario* I 5, 34-39.

VI.

LA MORALE E IL DIRITTO

1. — Eticità positiva dell'atto concreto del volere.

La concreta attuazione del volere non è dunque se non pura attività morale, buona volontà, bene. Ma nella dialettica di questo atto, onde s' instaura in eterno il bene, sono da distinguere momenti diversi; perchè non tutto ciò che non è bene, è male.

2. — Posizione del volere come volere e come voluto.

Volere è volere qualche cosa, un oggetto. Quest'oggetto, come abbiamo visto, è lo stesso volere, sempre, poichè, qualunque oggetto si voglia, non si vuole se non un modo di essere del volere, che, ogni volta, è l'unico modo in cui il volere possa essere, se è. Il volere dunque è nell'atto suo unità di questi due termini: volere come *volere* e volere come *voluto*. Diciamo pure brevemente: volere e voluto (badando però al significato del voluto).

3. — Il voluto come legge del volere.

Il voluto è la legge del volere; ma questa legge ha due significati diversi, secondo che si assume anch'essa dall' interno o dall'esterno. Giacchè la legge, nell'atto in cui si realizza col suo valore, è interna al volere, come un suo momento: ma noi possiamo pure staccarla dal volere, e

considerarla in se stessa, come ciò che si vuole astrattamente, ma non si realizza attualmente. Se lo spirito non facesse nella sua stessa reale dialettica quest'analisi di volere e voluto, la distinzione, come pura distinzione logica, non sorgerebbe mai. Ma l'analisi ha luogo nello stesso svolgimento della vita dello spirito; il quale non può volere restando chiuso in un voluto. Allora infatti cesserebbe di volere, e il dinamismo della sua dialettica si arresterebbe subito e precipiterebbe in una sostanza affatto naturale. L'essere la volontà creazione di se stessa, importa adunque sì volere il voluto, ma staccarsi anche da questo, e trattarlo quindi come *un* semplice voluto.

4. — Il volere già voluto e il distacco del volere dal voluto.

Il distaccarsi del voluto dal volere, trasforma evidentemente l'attuale voluto nel già voluto, senza sottrarlo perciò alla dialettica del volere. Se il voluto vi si sottraesse, è chiaro che cadrebbe nel nulla, poichè l'essere è della dialettica spirituale; e uscire realmente dal circolo di questa dialettica non può essere se non annientamento. Ma il voluto non si annienta; e non si annienta, perchè esso stesso è spirito, ancorchè in forma negativa. Esso non è annullato, ma semplicemente negato; e perciò conservato nella sua negatività. Io voglio *a*; e sono *a*; ma se non volessi altro, io non vorrei più; nè quindi sarei più *a*, poichè *a* sono volendolo essere. Quindi voler già *a*, importa volere *a'*, *a''*, *a'''* ecc.; e volere *a'* significa non volere più *a* (che sarebbe non volere *a'*); nè, per volere *a''*, posso più volere *a'*, e così via. Insomma, il volere qualcosa importa quindi disvolerlo, volendo un oggetto che contiene il primo voluto ma in una forma superiore, in cui esso venga sempre più realizzando se stesso, dialetticamente.

5. — *Il già voluto come limite della libertà.*

Il voluto, come volere già voluto, non è più volere, ma contenuto di volere: non è più legge, ma contenuto di legge; non è più libertà che è forza, ma forza senza libertà; non è più oggetto che è soggetto, ma oggetto opposto al soggetto.

Spieghiamoci. Il voluto, come volere già voluto, non è più volere, ma contenuto di volere. Volendo *a'*, questo *a'*, che presuppone *a*, non è contenuto del mio volere, ma il mio volere stesso, nella cui attualità abbiamo avvertito (III, 12) non essere il voluto altro dal volere (essere cioè il contenuto risoluto nella forma o attività di cui è contenuto); talchè l'atto spirituale non ha niente innanzi a sè che sia estraneo a lui, ed è in presenza, perciò, di se medesimo. Esso ha un contenuto innanzi a sè in quanto distingue da sè il voluto, come distingue *a*, volendo *a'*, di cui *a* è contenuto (essendo quindi contenuto del volere, con cui *a'* coincide). Analogamente deve dirsi, che il volere già voluto non è più legge (atto dello spirito nel suo valore) ma contenuto di essa; legge in senso affatto obbiettivo. Hobbes perciò diceva: *multum interest inter legem et ius; lex enim vinculum, ius libertas est, differuntque ut contraria* [1]. Infatti la legge *a* quando si vuole *a'*, non è più libertà, poichè non è l'atto, ma, a considerarla a sè, fuori di *a'*, si impone al volere come condizione necessaria di *a'*; necessaria, perchè immutabile; immutabile, perchè già voluta, e presupposta quindi dall'atto spirituale nella sua libertà. E quindi è forza che già era libertà, e ora è limite della libertà; e si oppone al soggetto, che si trova innanzi se stesso ma in una forma da non potervisi più riconoscere.

---

[1] *De cive*, c. XIV, § 3.

6. — *Il già voluto come diritto in senso stretto, sussistente nel volere attuale, che è morale.*

Questo voluto, come volere già voluto, è il diritto in senso stretto, che si può dire una volontà già realizzata, diversa dalla morale in ciò, che questa è volontà che si realizza. Ma si errerebbe a credere il diritto posteriore alla morale, benchè non ci sia dubbio che determinate forme giuridiche succedano a determinate forme etichè. Guardando bensì i due termini nella loro posizione puramente ideale, la morale abbiamo detto essere la concretezza, e perciò il culmine dell'atto spirituale, dove si moralizza, cioè effettivamente si attua ogni altro momento dello spirito. Giacchè il già voluto, si badi bene, non è effettivamente condizione del volere; non è, voglio dire, un suo cronologico antecedente; perchè è il volere che fa il voluto «già voluto»: e questo perciò intanto è, in quanto c' è il volere che lo contrappone a sè, e lo nega nella sua particolarità, che è la sua obbiettività astratta. Perciò abbiam detto che il già voluto è contenuto del volere: contenuto inconcepibile fuori del volere stesso nella sua attualità. Il passato è contenuto del presente, cioè del presente atto spirituale [1], che è il volere; fuori del quale pertanto non è dato incontrare, nè consentito cercare il già voluto. Come momento interno all'atto del volere (morale), il diritto rientra nella dialettica di questo, non come l'elemento negativo, anzi come l'elemento positivo, ma astrattamente positivo, del volere stesso.

7. — *Il diritto come astratto universale opposto all'astratta particolarità del soggetto.*

La dialettica dell'atto spirituale, adunque, non importa soltanto il non essere dello spirito (il male), ma anche

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*, p. 111.

questo essere, senza di cui non sarebbe possibile questa posizione di sè, in cui l'atto spirituale consiste. La volontà che non fosse volontà, non si potrebbe realizzare come tale; ma non si potrebbe realizzare neppure una volontà che fosse già volontà. Sicchè l'opposto della volontà che è in quanto diviene, è duplice: volontà che non è, e volontà che è; e la volontà attuale non nega soltanto quella che non è, ma anche quella che è. Nega la prima essendo la seconda, e nega la seconda essendo la prima: giacchè essere davvero volontà (divenire volontà, volere attualmente) questo appunto significa: essere non essendo, e non essere essendo volontà. Sicchè nell'interno del volere, che li unifica e risolve in sè come realtà concreta, in cui vivano gli elementi separabili solo in astratto, c'è posto sì pel male, che è non essere della volontà (particolarità), e sì pel diritto che è essere della volontà (universalità); e il volere è morale, cioè vita attuale dello spirito, in quanto particolarizza l'universale e universalizza il particolare. Due processi che sono l'unico processo della individualità dell'autocoscienza.

8. — Intimità della legge come diritto alla libera volontà morale.

Questo « essere » della volontà, la volontà non aspetta un comando del potere sovrano per trovarselo innanzi. Il « già voluto » è il contenuto eternamente presente del volere, in tutta la sua ferrea necessità (comandi esso, o vieti). Il potere sovrano, come abbiamo già visto, egli lo ha in sè; e fuori di sè, dove empiricamente gli si rappresenta armato di spada, non può vederlo se non attraverso di quello che ha già nel suo intimo, dov'è la radice e la vera sostanza della società e dello Stato. Esso è la legge, in quanto legge che la volontà bensì risolve nella sua libertà, ma che non potrebbe risolvere se essa non fosse

legge. *Dura lex, sed lex.* Dura, perchè presa in se stessa, astrattamente, è fissa, rigida; è quella che è. La vediamo infatti in quanto l'abbiamo voluta, ed è il nostro stesso essere realizzato: *factum quod infectum fieri nequit.* Non vi riconosciamo la nostra attività, che è libera, l'opposto di quella necessità; e l'attribuiamo ad un'altra volontà (divina, o umana, ma più forte della nostra). La quale poi, a pensarci, non può non essere contenuto della volontà nostra, volente cioè e potente in quanto noi la riconosciamo, e consentiamo, e perciò pure vogliamo che voglia.

9. — *Diritto oggettivo e diritto soggettivo.*

Distinguesi giustamente in via empirica il diritto soggettivo (*facultas agendi*) dal diritto oggettivo, che è quello che propriamente noi abbiamo dedotto dalla dialettica del volere (*norma agendi*). Ma il diritto soggettivo è un diritto derivato, che ha nell'obbiettivo la sua ragion d'essere e la sua essenza; giacchè questo, nella sua obbiettività, conferisce al soggetto una certa forza verso di un altro, corrispondente all'obbligazione rispettiva di questo verso il primo. Il diritto del mio credito esiste, in quanto c' è un diritto obbiettivo che obbliga il debitore verso di me; e la mia volontà attiva trae tutto il suo valore giuridico dalla legge che garantisce il mio credito; e cioè, speculativamente parlando, in quanto *la mia volontà non è una volontà mia, arbitraria e particolare, ma la stessa forza del diritto oggettivo.* Nell'unità spirituale che unisce creditore e debitore, come ogni individuo è legato a se stesso in quella unità che appunto nell' individuo si coglie più direttamente, il diritto soggettivo non si differenzia dall'oggettivo, ma coincide con esso interamente.

Di che una riprova empirica è nel fatto che il diritto soggettivo sussiste, anche quando il soggetto cui compete

non ne abbia coscienza e non lo faccia valere [1]. Tant' è vero che l'essenziale del diritto soggettivo consiste in quello oggettivo.

10. — *La coattività del diritto.*

In questo « essere » della volontà, che non è la volontà stessa nella sua libertà, ma è bene la volontà nella sua legge, è dato di scorgere il senso profondo del carattere, dal Tomasio in poi, attribuito in proprio al diritto, della *coattività*, dal quale non distinguerei quello dell'*esteriorità* [2]; diverso aspetto d'un medesimo rapporto del diritto alla volontà. La discussione avvenuta intorno a questo carattere essenziale del diritto trae origine da equivoci, resi possibile dalla superficialità delle determinazioni che sono state date del concetto di coazione giuridica. La obbiezione p. e. del Rümelin [3] e d'altri, che alla costrizione si sottrae nel campo del diritto lo stesso potere che la esercita, è una obbiezione che nasce dalla considerazione empirica ed affatto esteriore del diritto. Il quale, considerato speculativamente, non ha un potere coattivo nè un soggetto a cui la coazione si rivolga: lo Stato da una parte realizzato come sovranità, e dall'altro come popolo. Rousseau ha già superato questo modo affatto fantastico di rappresentarsi i due termini dello Stato, e noi sappiamo che come il maestro, pedagogicamente parlando, così, in politica, il vero sovrano non è fuori ed opposto, ma dentro dell'uomo, ed è lui stesso. Ora la coazione non importa già esteriorità del potere costrittivo, anzi interiorità e reale presenza (immanente

---

[1] G. Del Vecchio, *Il concetto del diritto*, Bologna, 1912, p. 108.

[2] L'esteriorità infatti è senz'altro da escludere in quanto si toglie nel suo significato puramente fisico. E non rimane quindi altro che la coercibilità.

[3] *Reden u. Aufsätze*, N. F., Freiburg i. B., 1881, p. 337.

alla coscienza del soggetto) del potere stesso. Ed è quindi ovvio che cotesto a sua volta non sia coercibile; com' è pure ovvio che ciò non vuol dire intanto che la coercibilità non si adegui a tutta la sfera del diritto: poichè il diritto non trascende il *rapporto del volere come voluto col volere come volere* (del sovrano col suddito); e il volere come voluto è tale soltanto rispetto al volere come volere, e non in se stesso, fuori di tal rapporto. [1]

II. — Coazione e sanzione.

La coazione, non consiste nella sanzione di fatto, da cui è accompagnata la legge, e che nella *lex perfecta* di Ulpiano annulla (*rescindit*) l'atto compiuto contro la sua disposizione. Potrà questa sanzione anche mancare, come nel caso delle *leges imperfectae* (forma, molto probabilmente, iniziale e non ancora pienamente sviluppata di *ius privatum*) [2]; ma il diritto c' è in quanto il soggetto

---

[1] Così la consuetudine non acquista valore giuridico senza l'*opinio iuris* che conferisce al fatto il carattere normativo; e l'*opinio iuris* è volere, con cui il voluto ha un rapporto immanente; e perciò bene si rileva che nella consuetudine per se stessa non c' è diritto, ma soltanto una fonte a cui il diritto attinge: cfr. M. WEIGMANN, *Sulla consuetudine come fonte di diritto*, nel *Filangieri*, sett.-ott. 1915.

[2] G. BAVIERA, *Scritti giuridici*, Palermo 1909, pp. 201-24. Cfr. del resto la nota dei tradd. ital. FADDA e BENSA al *Dir. d. pandette* del WINDSCHEID, vol. I, part. 1ª, p. 540-45, dove si contesta che le *leges imperfectae* siano sfornite affatto d'ogni sanzione. Quanto alle *obbligazioni naturali* già molti anni fa lo stesso FADDA provò (*Arch. giurid.* XXXVI, 1886, pp. 195-237) esserci per esse una protezione che può manifestarsi anche con mezzi di offesa. Delle *norme giuridiche non coattive*, di cui qualche esempio si ha pure nella nostra legislazione, è stato osservato che esse « producono effetti mediati, che possono essere di somma importanza quando (una tale norma) renda necessaria l' *interpretatio abrogans* di un'altra disposizione contenuta nello stesso sistema di diritto »: A. C. JEMOLO, in *Riv. di dir. pubbl.*, 1913 part. 1ª, p. 258. Cfr. MAGGIORE, *o. c.* pp. 113-4.

trovasi innanzi a un voluto, che non è il suo attuale volere ed è pur contenuto di questo. Il diritto potrà in seguito provarsi non coattivo; e, ci sia o non ci sia la sanzione, il fine proprio di questa, che è l'annullamento della volontà violatrice del diritto, potrà fallire al suo scopo; ma il diritto per noi è diritto in quanto noi lo sentiamo coattivo: legge della nostra volontà, senza che sia la nostra stessa volontà.

12. — Le garenzie del diritto.

La questione delle garanzie del diritto è secondaria e accessoria rispetto alla natura del diritto. Il quale tende bensì a garentirsi, a farsi valere, a creare gli organi che lo proteggano. Lo spirito, cioè, è portato dalla sua stessa universalità a rendere sempre più efficace e potente verso la libertà particolare la disposizione giuridica, che è la forma universale della sua attività. Ma questa tendenza stessa è fondata sulla essenza originaria e veramente assoluta del diritto, che è la necessità di cui esso si presenta investito di fronte al soggetto.

13. — Critica della distinzione giusnaturalistica dell'attività interna e dell'attività esterna della persona.

E con questa tutta interna e spirituale coattività coincide, dicevo, il carattere della esteriorità delle norme giuridiche, messo in tanto rilievo dalle polemiche dei giusnaturalisti per la rivendicazione della libertà di coscienza dal potere politico. Ma è chiaro che gli argomenti filosofici del giusnaturalismo in favore della loro famosa distinzione dell' interno dall' esterno della persona che è cittadino dello Stato, sono del tutto privi di fondamento; [1] e

[1] Quello che vale certamente di più è l'argomento di SPINOZA, *Tract. theol.-pol.*, c. 20: « Si aeque facile esset animis ac linguis im-

noi abbiamo chiarito che la realtà dello Stato non è *inter homines*, ma *in homine interiore*; sicchè non c' è modo di valutare un'azione che non venga considerata come interna. Lo Stato che adotti un regime di tolleranza religiosa, non è lo Stato che si dichiara incompetente in materia di fede, bensì lo Stato che si disinteressa delle forme positive della religione stimandole indifferenti rispetto allo svolgimento di quella realtà spirituale, che esso realizza: potendo perciò essere uno stato ateo, o deista, o immanentista, e così via: e però affermando sempre una sua teologia.

Intanto, un concetto oscuro del carattere realmente dif-

---

perare, tuto unusquisque ex imperantium ingenio viveret, et ex solo eorum decreto, quid verum vel falsum, bonum vel malum, aequum vel iniquum esset, iudicaret. Sed hoc, ut iam in initio cap. 17 notavimus, fieri nequit, ut scil. animus alterius iuris absolute sit; quippe nemo ius suum naturale, sive facultatem suam libere ratiocinandi, et de rebus quibuscunque iudicandi, in alium transferre, neque ad id cogi potest. Hinc ergo fit, ut illud imperium violentum habeatur, quod in animos est, et ut summa maiestas iniuriam subditis facere, eorumque ius usurpare videatur, quando unicuique praescribere vult, quid tanquam verum amplecti et tanquam falsum reicere, et quibus porro opinionibus uniuscuiusque animus erga Deum devotione moveri debeat; haec enim uniuscuiusque iuris sunt, quo nemo, etsi velit, cedere potest ».

Ma questo argomento evidentemente cade innanzi alla dottrina agostiniana, di cui si facevano forti gli avversari della tolleranza religiosa: « Melius est quidem (quis dubitaverit ?) ad Deum colendum doctrina homines duci, quam poenae timore vel dolore compelli. Sed non quia isti meliores sunt, ideo illi qui tales non sunt, negligendi sunt. Multis enim profuit (quod experimentis probavimus et probamus) prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri, aut quod iam verbis didicerant, opere sectari. Proponunt nobis quidam sententiam cuiusdam saecularis auctoris (TERENT. *Adeph.*, 74), qui dixit « pudore et liberalitate liberos retinere, satius esse credo, quam metu ». Hoc quidem verum est, sed sicut meliores sunt quos dirigit amor, ita plures sunt quos corrigit timor »: S. AGOSTINO, *De correct. Donatist.* (Epist. 185). § 21: ed. cit., II, col. 496.

ferenziale del diritto c'è pure nella mente dei giusnaturalisti neganti al diritto ogni competenza nella sfera interna dello spirito.

Essi intravvedono nel diritto l'opposizione propria del volere voluto al soggetto, alla libera spontaneità dell' Io, che rimane sempre di fronte alla sua norma, a sentirla, quando se la rappresenta, a crearla quando essa nasce, a criticarla e corroderla quando essa c'è già, reagendo su di essa, e trascinandola seco nello svolgimento della vita dello spirito, che è la storia. Opposizione, che, come ognun vede, non è cosa diversa dalla coattività della norma giuridica.

14. — Gli organismi giuridici nel processo storico.

Nella storia, dove tutta la vita spirituale si attua, il diritto si libra tra la morale da cui sorge e la morale a cui mette capo: e ogni momento della storia, così nell' individuo come nell' insieme degli uomini, che sono tutti un individuo, è un momento di moralità che risolve una situazione giuridica per farne nascere una nuova. Ogni organismo di rapporti giuridici è come un sistema della natura, che l'attività dello spirito ha creato, e che nell'attività dell' Io tornerà a riassorbirsi, come elemento d'un ulteriore ampliamento e potenziamento del regno dello spirito. E il diritto ben può dirsi la *natura nel mondo della volontà*.

15. — Esempio: il diritto di proprietà.

Esempio tipico, il diritto di proprietà. Che cosa è « mio ? » Mio è l' Io, il mio spirito: un sentimento, che io sento; una sensazione che io provo; un pensiero che io penso, un poema che io compongo; un'opera che io compio; il suolo che è suolo occupabile ed io occupo; o suolo

coltivabile, e io lo coltivo; e tutto insomma che è prodotto del mio fare, e in cui s' incorpora quasi il mio Io.

S' incorpora, o si è incorporato?

Nell'atto dell' incorporarsi c' è l'atto spirituale concreto, che non può essere se non morale, e non conosce diritto. Ma, incorporato che sia, quando l'atto è compiuto, e s' è fatto contenuto di un nuovo atto, non essendo esso più atto, ecco che il mio viene affermato come « mio »; sorge il diritto. Sorge come presupposto di ogni atto che io rivolga all'oggetto stesso, cioè al mio essere che vi si è incorporato. Sorge, cioè, ogni volta che io compia questo nuovo atto, che sarà morale come il primo, ma conterrà quel diritto, che si rinnoverà esso stesso di continuo in virtù dell'atto sempre nuovo di cui sarà contenuto. La proprietà, in se stessa appresa (per astrazione), è cosa, natura; nel processo a cui appartiene, è la volontà. In quanto quella natura è presupposto di questa volontà, è diritto; e in quanto questa volontà presuppone quella natura, è morale.

16. — Legge giuridica e legge morale nelle loro differenze, e nella loro identità.

Infine tuttavia potrà dirsi: oltre la legge obbiettiva del diritto, c' è la legge non meno obbiettiva della morale; e il carattere imperativo è proprio piuttosto della legge morale, secondo che fu giustamente notato dal Kant. In che dunque consiste la differenza del diritto dalla morale?

Chi ha seguito attentamente tutto il processo della nostra deduzione, deve già vedere il significato dell'asserzione da noi fatta in principio, del valore meramente gnoseologico della categoria giuridica, in quanto essa si distingue dalla categoria etica. La legge, nella sua attuale realtà, è, e non può non essere morale: ma nell'atto, per cui la legge è realmente legge, e in cui perciò

deve dirsi che consista la sua realtà, essa non è soltanto legge: cioè, non è più soltanto quella legge, con cui da noi si agguaglia il diritto. Essa infatti si attua mediante la volontà attuale, che è libertà. Quella libertà, che, considerata, a sua volta, astrattamente e perciò rispetto a una legge pure astratta, ci apparisce l'opposto della legge; e che infatti è la concretezza dell'autocoscienza, l'energia onde l' Io si pone.

La legge nella sua opposizione alla libertà (il volere, abbiamo detto, voluto), questa astratta posizione del voluto di fronte al volere — quale apertamente si manifesta quando il voluto si consideri come già voluto; — questa posizione gnoseologica, destinata a risolversi nella concretezza dell'atto volitivo etico, differenzia il diritto dalla morale.

Consiste nell'astrattezza di posizione della legge come diritto quella esteriorità che ognun vede nel diritto come norma della volontà nei rapporti interindividuali; giacchè l'opposizione della legge alla libertà, che è immanente, per quanto risoluta, in ogni atto di volontà, si manifesta più facilmente nella sua astrattezza quando un'autocoscienza, inizialmente, si contrapponga a un'altra autocoscienza. Allora infatti sembra che l'astratta opposizione diventi una reale ed effettiva repugnanza; laddove anche in tal caso la realtà concreta è morale, e l'opposizione giuridica è astratta. Finchè io comando a me stesso, non pare ci sia vero e proprio *imperium*, nè quindi che si possa parlare di *lex*, la quale limiti e vincoli il soggetto. Ma quando due volontà entrino in conflitto, e una voglia (e come potrebbe non volere, magari secondo la dottrina della non resistenza al male?) prevalere sull'altra, allora la legge che entra in vigore, dettata da una della due volontà, ossia appunto quest'una volontà prevalente, non pare più che si possa riguardare se non come realmente opposta alla realtà del soggetto a cui s' impone. E invero l'opposizione della legge qui si fa più manifesta dal ri-

spetto empirico, poichè in questo caso è dato distinguere empiricamente la volontà che è legge dalla volontà che è libertà. Se non che anche in questo caso l'opposizione è astratta; e si presenta come opposizione allo spirito, che come tale la pensa nell'atto stesso con cui la nega; giacchè come potrebbe la volontà forte prevalere, se l'altra non s' inducesse a piegarvisi, e quindi a fare della volontà opposta od esteriore la sua propria legge, cioè se stessa?

17. — Il motivo delle valutazione morali cui è sottoposto il diritto.

Questa intrinseca medesimezza di diritto e morale nella concreta vita dello spirito ci spiega, dicevo, tutto il dinamismo del diritto nella storia; e ci spiega pure il motivo profondo delle valutazioni morali, a cui si torna sempre a sottoporre tutti gli atti giuridici, malgrado le insistenti avvertenze circa la netta separazione del dominio etico dal giuridico. Il diritto esiste come diritto, ma non nasce come diritto. La legge — fonte tipica del diritto stesso — è, alla sua origine, un atto etico, in quanto non può avere se non quel fine immanente, che come avvertimmo, è *unum et idem* con l'atto spirituale (la cui attuazione, converrà ancora ripeterlo, è l'essenza della più pura attività etica).

Nè si distingua i mezzi dal fine: distinzione che non può essere altro che analisi postuma dell'unità dell'atto spirituale [1]. La forma, la natura dell'atto è determinata

[1] Ogni atto giuridico ha di certo un contenuto economico; ma questo contenuto parmi sia la materia che l'atto giuridico investe come mezzo che adopera al raggiungimento del proprio fine. Il quale, come fine, ossia termine spirituale dell' Io, non può essere altro che l' Io, cioè la realtà morale. Un'azione è utile in quanto serve a uno scopo; ma nessuna azione concreta e attuale serve a uno scopo. Dicesi « servire » un'azione che si consideri in

dal fine, in cui il mezzo si risolve ed assorbe. Etica l'azione legislativa, etica è pure ogni azione che presuppone la legge, e che in ragione di tal presupposto si dice giuridica: violazione od osservanza del diritto, esperimento giudiziario, sentenza ecc. Il δίκαιον è diritto, ma non è diritto quell' ἔμψυχον δίκαιον che, secondo Aristotele, vuol essere il δικαστής (s' intende, nell' esercizio delle sue funzioni). Il quale dev'essere, come sempre, un uomo di buona volontà, in ragione appunto della sua devozione alla legge che interpreta e fa valere nel caso particolare, e non di quella pretesa sua libera creatività del diritto, che gli si è voluta di recente attribuire a sproposito.

La legge trova sempre innanzi a sè la volontà pronta a giudicarla moralmente, e quindi a temperarla, se è da lei, con l'equità, o a modificarla e riformarla. Nè la coscienza morale potrebbe mai contrapporsi alla disposizione della legge e agire su questa, come fa di continuo nel suo svolgimento, se alla legge che venga a contatto con la volontà in quel rapporto spirituale, in cui solo è possibile che attinga la sua realtà, non fosse propria l'eticità che la coscienza morale ha l'ufficio di valutare.

18. — La legge ingiusta.

Nè vale opporre il fatto della legge ingiusta la quale, finchè non sia abrogata, mantiene intatto tutto il proprio valore giuridico, e che, nel linguaggio da noi usato, corrisponderebbe insieme all'essere e al non-essere del valore morale. La legge ingiusta è il caso limite, si può dire, dell'empirica opposizione della libertà alla legge; giacchè empiricamente la libertà si oppone a una legge che le

---

astratto come parte di un'altra azione o sistema di azioni. Essa stessa, quando si attua, e quando si considera e vàluta per sè sola, è un tutto e un sistema già essa, e non ha un fine fuori di sè.

[1] *Eth. Nic.*, E 7, p. 1132 A, 20.

è esterna, in quanto la libertà ha in sè una legge sua. Prometeo oppone alla giustizia di Giove la sua legge di giustizia; e certo, se Promoteo non avesse in se stesso Giove, l'opposizione sarebbe una opposizione reale, in cui il diritto verrebbe escluso dalla dialettica della morale. Ma in quanto la legge ingiusta è, finchè non sia abrogata, volontà di quello Stato, che è immanente nel cittadino, la sua ingiustizia non è tutta ingiustizia, anzi può dirsi una giustizia *in fieri*, la quale a poco a poco maturerà fino all'abrogazione della legge stessa. E il cittadino che vi obbedisce, malgrado l' ingiustizia avvertita, non obbedisce a quella legge, ma ad una legge superiore che è giusta, e di cui quella ingiusta è un particolare che correggere si potrà soltanto se si osservi la prima, secondo che dimostra Platone nel *Critone*. Sicchè la legge veramente ingiusta è quella che si abroga e non è più legge, in forza di quella legge costante e immanente, che è la stessa obbiettivazione della libertà nel suo processo.

Un'opposizione simile, anzi identica, a questa tra legge ingiusta (diritto) e giustizia (morale) ricorre infatti nello stesso ambito della coscienza morale dell' individuo empiricamente considerato in quella forma che i moralisti dicono del *conflitto dei doveri*. Questo conflitto ha luogo quando nella fenomenologia etica un dovere pare conduca alla trasgressione di un altro dovere: ma esso, com' è noto, non è un conflitto assoluto e perentorio, poichè rappresenta un grado affatto provvisorio e transeunte del processo di unificazione e sistemazione della personalità; nè certo si può assumere a fondamento di una dottrina che postuli più di una morale.

VII.

LO STATO

1. — Scoperta del concetto di Stato.

Spetta a Hegel nella storia del pensiero il merito di aver costruito, o, come altri direbbe, di avere scoperto, il concetto dello Stato. Prima di lui, fino a Fichte, tra' suoi stessi contemporanei, non si sospetta nemmeno il carattere spirituale, e cioè la stessa sostanzialità dello Stato, che non può esser nulla di sostanziale se non è una realtà spirituale. Infatti prima di Hegel esso è sempre concepito come qualche cosa di negativo, come un limite che lo spirito, rappresentato dall' individuo, — che solo è coscienza di sè, e solo perciò realizza la realtà dello spirito, — incontra nel suo attuarsi. E chi dice limite, dice negazione.

2. — Individualismo e giusnaturalismo.

Giacchè il principio da cui si moveva per dedurre lo Stato, era l' individuo. Il quale, come principio o punto di partenza, non era ancora Stato, ma un assoluto *prius* rispetto a questa formazione considerata secondaria, che poi restava da spiegare.

Il presupposto individualistico è la base del giusnaturalismo e del conseguente contrattualismo: ossia di tutto il pensiero liberale moderno prima di Hegel. Il *diritto naturale* è infatti il diritto dell' individuo di fronte allo

Stato: un diritto che lo Stato deve riconoscere perchè preesistente come condizione della sua esistenza; almeno come attributo dei soggetti individuali che dello Stato sono la materia necessaria. Concetto storicamente giustificato dalla lotta contro lo Stato dispotico: ossia contro uno Stato che storicamente si poneva come il solo possibile, e intanto, come dispotico, si voleva, e si doveva, negare. Concetto perciò, il cui reale significato speculativo si convertiva non nella limitazione delle pretese dello Stato (come lo stesso giusnaturalista opinava), ma nella negazione della essenza dello Stato. E il diritto si trasferiva dallo Stato all' individuo appunto perchè si negava lo Stato a cui potesse competere. E lo Stato dispotico generava nell' individuo che ne sentiva il dispotismo, questa negazione dello Stato, perchè l'individuo vedeva in questo soppressa quella libertà, che egli naturalmente, come coscienza di sè, sentiva essenziale al realizzarsi della sua propria essenza.

3. — Contrattualismo.

Il contratto sociale, da Althus a Fichte, trae la conclusione logica necessaria da questa affermazione dell' individualità concepita come un antecedente dello Stato, e risolve lo stesso nucleo attuale dello Stato nella sua cellula, che è la volontà particolare dell' individuo: particolare in quanto derivante da questa critica negativa della universalità dello Stato.

Secondo il contrattualismo, lo Stato va concepito semplice *mezzo* della realizzazione della libertà, ossia della stessa realtà spirituale che sola restava in conseguenza del giusnaturalismo: la realtà dell' individuo, che, non essendo universale e trovandosi perciò a dover esistere insieme con quella degli altri individui, riconosce la necessità di un accordo, in cui il limite reciproco della sconfinata libertà naturale renda compossibile l'armo-

nica convivenza dei diversi individui. L'accordo nasce dall'adesione della volontà individuale; e intanto quindi c' è, in quanto questa volontà lo vuole. Limite perciò che la stessa volontà dell' individuo pone a se stessa, senza che nulla dall'esterno agisca sopra di lei e ne sopprima la libertà. E in conclusione, quel che esiste ed ha valore in questo mondo morale, in cui si può parlare di leggi e diritti in rapporto alla persona umana, non è se non il puro individuo. In esso comincia e in esso finisce il processo costruttivo e la ragion d'essere dello Stato. Strumento dei fini individuali, questo vale quel tanto per cui può servire a questi fini; per essi si crea; per corrispondere ad essi si trasforma; e quando non possa più adempiere alla funzione per cui è stato creato, si annulla.

4. — Anarchismo e necessità di un superiore concetto dell' individuo.

Posto il concetto del diritto naturale (che è ancora il concetto di Schelling), il concetto dello Stato, più o meno esplicitamente, è negato. Lo Stato rimane una semplice realtà di fatto, ingiustificata e ingiustificabile, contro la quale batterà l' individualismo liberale — giusnaturalistico e contrattualistico — fino a sboccare nella sua logica conseguenza, dell'anarchismo.

Per scoprire il concetto dello Stato occorreva salire dal principio individualistico dei giusnaturalisti a un principio superiore. Bisognava approfondire il concetto dell' individuo, e cioè dello spirito. Perchè la fonte da cui il giusnaturalismo derivava i suoi diritti non era altro che lo spirito, o natura spirituale dell' individuo consapevole di sè e perciò soggetto di diritto. Giusto infatti il concetto dello spirito come autocoscienza, poichè questa appunto è l'essenza dell' individuo. Ma superficiale e insufficiente il concetto di questo individuo come vien rappresentato nella concezione individualistica.

5. — *Carattere materialistico dell' individualismo.*

La concezione individualistica è materialistica, e però contradittoria al suo assunto di collocare nell' individuo l'autocoscienza. Chi dice autocoscienza dice spirito, il quale non può esistere in un mondo materiale. Dove la molteplicità è molteplicità pura, ed esclude l'unità; ed ogni elemento della molteplicità esclude da sè tutti gli altri, non essendo se non se stesso. Particolare, e nient'altro che particolare.

Così per l' individualista la società rimane un aggregato di individui umani, ciascuno chiuso in se stesso, senza nessun rapporto necessario con gli altri: autonomo e autosufficiente, poichè ha in sè, dal punto di vista spirituale, tutto ciò che è essenziale alla sua natura (diritto, morale, religione, arte, ragione e quindi sapere ecc.). La storia, che è lo svolgimento o attuazione di questa sua natura in connessione alla realizzazione della natura spirituale del gruppo sociale, anzi di tutta la realtà, secondo questo modo di vedere è qualche cosa di estrinseco e di accidentale, che la ragione dell' individuo può criticare e negare teoricamente e la sua volontà anche annientare praticamente. La natura dell' individuo è il presupposto della storia, e quindi resta sempre fuori di essa.

Concezione contradittoria, perchè il materialismo implicito in questo naturalismo non si trovava per caso insieme con una concezione spiritualistica, che potesse considerarsi come una superficiale velleità. Tanto era schiettamente materialistica la forma di cui riusciva a rivestirsi questa concezione, quanto essa era veramente ed energicamente spiritualistica. Perchè la più profonda ispirazione, come già s' è avvertito, di questo movimento filosofico-politico è il bisogno di rivendicare, attraverso la contrapposizione dell' individuo allo Stato e questa concentrazione d'ogni valore nel primo termine vuotandone il se-

condo, la sostanzialità dello spirito, e quindi la sua libertà dall'oppressione esterna, e perciò materialistica, del dispotismo. L' individuo, portatore dello spirito, aveva bensì bisogno di essere egli stesso concepito in forma più adeguata alla sua essenza spirituale.

6. — *Concezione dialettica o storica dell' individuo.*

Questo il compito di Hegel già nella *Fenomenologia dello spirito*. Nella quale si dimostra che la forma più elementare della coscienza sensibile reca in sè un intrinseco germe di autocritica e di autosuperamento in un processo dialettico, che eleva la coscienza all'autocoscienza e questa fino allo spirito, e questo di grado in grado fino alla sfera del sapere assoluto passando attraverso tutte le forme (morali, giuridiche, religiose, artistiche) della vita sociale e storica. Basta la dialettica dell'autocoscienza — dove Hegel ricerca « la verità della certezza di sè » e dimostra come il rapporto tra signore e schiavo sia necessario e immanente allo sviluppo dell'autocoscienza dell' individuo affinchè essa si elevi a libera autocoscienza — per sottrarre lo spirito, nella sua stessa individualità, alle angustie della rappresentazione materialistica e per collocare l' individuo in una luce nuova.

Nella nuova luce è subito dato di scorgere che egli non è un semplice particolare, perchè tanto egli è spirituale, e perciò anche individuale, nel significato proprio di questo termine, quanto realizza di universalità. E poichè questa realizzazione di sè, conquistando una forma sempre più universale e per tal modo più adeguata alla propria essenza, è lo stesso processo storico della umanizzazione dell'uomo, la storia non è più un'appendice estrinseca alla realtà della natura spirituale, ma tutt'uno con essa. È la sua positività od effettività; è quell'esistenza che, come Spinoza vide profondamente, è intrinseca alla sostanza (*cuius essentia involvit existentiam*).

7. — *Definizione dello Stato come sostanza etica.*

La concezione *naturalistica* cedeva il luogo alla concezione *storica* (che più tardi doveva decadere a concezione *storicistica*)[1]. Nella quale lo Stato poteva assurgere, per la prima volta, al concetto di « sostanza etica consapevole di sè »[2].

Questa definizione è una delle maggiori conquiste della coscienza moderna, politica e filosofica: la vera conquista che l'uomo moderno compie della propria libera essenza nel mondo positivo dei rapporti sociali, organati e definiti nel diritto, riassunti e attuati dal volere universale dello Stato. Giacchè quale che sia la forma dello Stato che la coscienza liberale dal punto di vista individualistico tenda a realizzare, lo Stato da questo punto di vista sarà sempre una negazione della libertà, come ben s' intende per poco che si rifletta sul carattere materialistico di ogni astratto individualismo. Lo stesso anarchismo — il più logico modo di concepire l' individuo in base al presupposto individualistico — in tanto nega a vantaggio dell' individuo il valore di tutto ciò che lo trascende, in quanto dà corpo e consistenza sostanziale a qualche cosa che trascende l' individuo. Il liberalismo tende a fare del limite della libertà individuale il contenuto della stessa libera volontà dell' individuo; ma questa volontà positiva del suo limite ha per lui una motivazione, che è fondata sul

---

[1] *Storica* è la concezione attualistica della storia; ossia la concezione che guarda alla storia che è la stessa storia propria del soggetto che attua la coscienza di se come realtà essenzialmente storica. *Storicistica* è la concezione astrattamente idealistica e però naturalistica di una storia che, come presupposto della concezione stessa e però dello spirito in atto, non può rappresentarsi se non naturalisticamente, ossia come un processo meccanico e privo della libertà e sì di ogni valore.

[2] *Encycl.*, § 535; *Philos. d. Rechts*, § 257.

riconoscimento di altre individualità, estranee alla volontà che si autolimita, e dalle quali pertanto questa volontà è naturalmente condizionata. La ragione del limite è nel *fatto*, indipendente dalla volontà individuale, della coesistenza di molti individui, che è come dire di un mondo naturale, in cui questi individui si trovano a vivere. In ogni caso si ammette, anzi si presuppone, che ci sia una realtà che precede la presunta libera decisione della volontà; una realtà che, precedendo la volontà, la condiziona, e ne rende quindi inconcepibile la libertà. Lo Stato come autorità è negato perchè rimane qualche cosa di esterno all'individuo; ossia perchè l'individuo, dalla sua parte, è limitato (e limitabile) da qualche cosa di esterno alla sua sostanza. Concezione negativa (essenza del liberalismo, del giusnaturalismo e del contrattualismo) che inchioda l'individuo al meccanismo d'un mondo, in cui c'è lui e c'è altro; e in cui pertanto, qualunque sforzo si faccia per attuare la libertà, questa si dimostrerà sempre impossibile.

8. — Universalità dell'autocoscienza come sapere.

Affinchè la libertà non sia un'illusione come di chi sogni di volare stando a giacere nel suo letto, bisogna prima di tutto sottrarsi a questa fallace rappresentazione dell'individualità particolare, e però circoscritta dentro limiti al di là dei quali ci possa essere qualche altra cosa. E in verità, chi dice libertà, dice autocoscienza. E chi dice autocoscienza, dice sapere. Sapere che non è logicamente concepibile come sapere di un soggetto particolare, perchè sapere è sapere sempre universalmente. E chi impara non fa se non passare da un sapere particolare che non è sapere, a un sapere universale che gli si presenta, al paragone, come solo sapere che sia vero sapere.

9. — *Universalità dell'autocoscienza come volere.*

Ma il sapere dell'autocoscienza non è solo teorico sapere, bensì anche volere, che pone in essere l'oggetto che si viene a sapere; poichè è ovvio che quell'atto di sapere onde si ha coscienza di sè, realizza appunto la realtà della coscienza di sè. Io ci sono in quanto so di esserci, e affermo me stesso. Affermazione che è evidentemente pratica, volere.

Ma il volere consapevole è, come il sapere stesso, universale. E il soggetto che vuole, vuole sempre ponendosi come soggetto universale. E se sbaglia, non se ne può accorgere se non universalizzando, e così correggendo, il proprio volere. La dura scuola della vita è questo imparare a volere, trasformarsi in volere sempre più universale, svestendosi a volta a volta della forma che, non essendo sufficientemente universale, rispetto a quella che ne palesa la insufficienza, è relativamente particolare.

10. — *Processo di realizzazione della universalità dell'autocoscienza.*

Nella dialettica realizzazione che fa di sè l'autocoscienza come sapere e come volere, l'autocoscienza stessa attua la sua infinita universalità, e pertanto la sua libertà, così nella famiglia e nella società civile, come, in modo più concreto, nello Stato. Essa non è niente di naturale e d'immediato. L'individualità è bensì autocoscienza; ma autocoscienza che non è natura. È spirito, perchè si realizza e conquista il proprio essere in quanto si sviluppa. E sviluppandosi, si universalizza, si fa sapere e volere universale. E quando si prende, idealmente, al principio del suo sviluppo, non è ancora niente di reale e concreto, ma solo l'astratta potenzialità; la quale non si può concepire come sostanza senza diventare qualche cosa di assurdo che soffochi ogni tentativo che si faccia di pensarla nel sistema della realtà politica.

11. — Il processo dello Stato come processo dell'individuo.

Nella realtà politica il costume (*ethos*), in cui la moralità come universalità del volere, si viene attuando e determinando, diventa diritto, acquistando forma oggettiva e consolidandosi in un'esistenza, che empiricamente si presenta come superindividuale ed extraindividuale, laddove la sua stessa più salda oggettività, quando si consideri in modo speculativo, importa relazione e immanenza al soggetto. Ond'è che lo Stato cessa finalmente di opporsi e sovrapporsi all'individuo, per interiorizzarsi tanto, di quanto l'individuo si oggettiva ed universalizza. E resta bensì fermo il diritto dell'individuo di attuare sempre più pienamente se stesso e la propria libertà, superando via via tutte le forme oggettive di Stato che non siano adeguate alle sue esigenze reali; ma resta come il diritto stesso che lo Stato ha, attraverso lo sviluppo dell'autocoscienza, che è sempre individuale, di recare in atto il proprio ideale secondo la sua propria logica.

Cessa infatti l'opposizione della libertà con la legge o con l'autorità. E chi si rappresenta la concezione hegeliana dello Stato come una concezione autoritaria contro la concezione liberale del giusnaturalismo individualistico, non si rende conto, o meglio, ignora, il rapporto tra la forma soggettiva e la forma oggettiva dello spirito in quella *Fenomenologia dello spirito* da cui questa filosofia prende le mosse. L'autorità è la stessa esistenza della libertà; e la libertà fuori della legge è una mera astrattezza [1].

---

[1] Forma antiliberale, e in questo senso autoritaria, è quella che tende ad arrestare il movimento dello spirito, che la libertà realizza nella sua dialettica, in cui realizza se stesso. Ma questa forma non si definisce in astratto; si manifesta e si prova storicamente.

12. — *Eticità dello Stato come sostanza.*

La sostanza consapevole di sè, in cui lo spirito, cioè l' individuo, attinge la sua concretezza, è sostanza etica. Per la prima volta essa è intesa come tale (bisogna ripeterlo) nella filosofia hegeliana. Ed è un punto che, ancor duro ad intendere per tutti i sopravvissuti del giusnaturalismo — kantiani o cattolici —, si può dire rappresenti la più significativa conquista di Hegel nella sua dottrina dello Stato. Dove l' eticità è il suggello della sostanzialità e spiritualità dello Stato.

Giacchè una realtà spirituale non può non possedere un carattere etico; ma non può nemmeno possederlo se essa non sia una sostanza. Finchè lo Stato era un semplice mezzo, il valore etico non poteva spettare se non al fine a cui esso doveva servire. Lo strumento potrà essere più o meno utile; ma non potrà aver mai quel valore intrinseco che compete al bene morale. E se si indietreggia dal liberalismo individualistico e astratto al dispotismo, a cui il liberalismo si oppose, e che al liberalismo tornò ad opporsi nelle anacronistiche dottrine legittimistiche del secolo decimonono, lo Stato come forza, o autorità primitiva ed estrinseca, rappresenta un che di naturale, un dato meccanico, che ripugna ad ogni attributo etico. L'eticità è dello spirito. Ma non di qualsiasi elemento accidentale del mondo dello spirito, sì dello spirito stesso, in quanto sostanza autocosciente, soggetto reale della sua propria esistenza, che è il suo mondo morale.

13. — *Fondamento materialistico dell'accusa di statolatria.*

La profonda differenza, sotto questo rispetto, tra Hegel e gli altri, e i tanti che anche oggi, da diversi punti di vista, accusano Hegel e gli hegeliani di statolatria, e si scandalizzano perchè egli ha visto nello Stato non so che Dio

terreno (*ein Irdisch-Göttliches*), è tutta qui: che gli altri vogliono bensì lo Stato morale, e tutto indirizzato a fini etici, ma, materializzandolo, gli negano la possibilità d' investirsi da sè di questo carattere morale, e perciò lo vogliono assoggettato, come ogni strumento di cui l'uomo si serva, o alla coscienza etica che l'uomo avrebbe in sè come individuo posto di fronte allo Stato, o alla Chiesa che della moralità dell' uomo e di tutta la sua vita spirituale presume di detenere il principio e il potere. Laddove per Hegel tutti i programmi pratici a cui queste inesatte dottrine possono dar luogo, sono essi stessi possibili perchè lo Stato non è uno strumento, non è una cosa, ma ha in sè quel divino, che è l'essenza della vita morale e di tutta la vita spirituale: la libertà; ed è perciò originariamente morale, e vive come spirito, che sarà più o meno morale, ma tende ad essere assolutamente morale. Tendenza è la stessa sua essenza.

14. — Impossibilità di conferire forma etica allo Stato che non sia per se stesso etico.

In verità questa, dal punto di vista morale, la grande difficoltà da superare a chi non ammetta il carattere etico dello Stato. Bisogna pure che esso, se non è, diventi; accetti dall'esterno quello che non ha in se medesimo; e che lo stesso uomo che opera politicamente, non cessi di ispirarsi ai fini necessari del suo operare politico, per ricordarsi dei dettami della sua coscienza morale. Ma in sede di attività spirituale non c' è nulla, che non sia prodotto della stessa attività; nulla entra dall'esterno a riempire interne lacune, o ad ornare od armare la libera produzione che viene dall' intimo.

E la verità è che l' *État c'est moi*: cioè l' Io, l'uomo, che è persona in quanto autocoscienza, libera, e però etica. E il nostro secolo vive di questo senso della intimità e spiritualità dello Stato, e guarda ad Hegel come

all'antesignano di una nuova èra: che è sì l'èra della libertà, ma della libertà reale, della vera libertà, che è la libertà insieme del cittadino e dello Stato.

15. — Difetto dello Stato nel concetto di Hegel: i limiti dello Stato.

Antesignano, che apre la via, ma non la percorre tutta fino alla mèta, a cui tendeva.

Il concetto della eticità, spiritualità e libertà dello Stato importava che lo Stato fosse infinito. Giacchè lo spirito è spirito in quanto è libero; e nulla che non sia incondizionato e perciò infinito può esser libero. Nè alcuno penserà mai schietta e vera eticità senza libertà.

Ma può lo Stato hegeliano dirsi infinito? Esso pare sia limitato sotto tre aspetti; e cioè in primo luogo perchè lo Stato, per Hegel, è uno Stato, e in concreto perciò la sua volontà urta nella volontà degli altri; e quella che riesce a realizzarsi non è la volontà dello Stato, ma quella del mondo, in un processo che non è la storia dello Stato ma la *Weltgeschichte* o storia universale; nella quale a comporre ad unità le volontà discordi e molteplici dei vari Stati interviene la guerra. In secondo luogo, nel processo ideale dello spirito, lo Stato appartiene alla sfera dello spirito oggettivo, che tramezza tra lo spirito soggettivo e lo spirito assoluto: dei quali il primo non è Stato e il secondo è più che Stato, in quanto supera e perciò nega tutto lo spirito oggettivo. In terzo luogo, dentro la stessa sfera dello spirito oggettivo lo Stato è preceduto dalla famiglia e dalla società civile, che sono spirito oggettivo ma non ancora Stato, pure essendone base immancabile.

Queste tre limitazioni menomano certamente il carattere spirituale ed etico dello Stato nella dottrina hegeliana. E derivano dal metodo della sua filosofia non ancora interamente libera dalle posizioni fenomeniche del-

l'empirismo. Il quale trae a considerare la realtà spirituale dall'esterno, dove appariscono le forme di essa nella loro irriducibile molteplicità, ma non lascia scorgere l'unità del processo, in cui propriamente consiste la spiritualità dello spirito.

16. — Difetto di metodo.

Manca ancora nell' hegelismo il concetto del vero metodo idealistico, che noi diciamo metodo dell' immanenza [1].

Secondo questo metodo, lo Stato nel suo valore e nella sua spirituale realtà non è quello che si vede e si chiama Stato nel mondo dell'esperienza, che dicesi realtà storica. Dove Stato è bensì il nostro, ma è anche quello degli altri, di qua ma anche al di là dei confini che delimitano il territorio dello Stato a cui noi apparteniamo; e insomma ci sono molti Stati, uno dei quali, pari a tutti gli altri, è quello stesso a cui noi dobbiamo, per conto nostro, riferirci, quando vogliamo davvero renderci conto dei nostri doveri e diritti di cittadini. Ce ne sono tanti, e tutti, rispetto al nostro interesse conoscitivo, da considerarsi alla stessa stregua; tutti dati e antecedenti della nostra ricerca, la quale pertanto li presuppone, ne è condizionata, e deve attenersi a una esatta osservazione dei loro caratteri, per quindi procedere alla discriminazione di quelli, che tra questi caratteri si possono considerare necessari ed essenziali, e quindi sono da mantenere senza nulla aggiungervi nè toglervi. La posizione del pensiero verso l'oggetto da conoscere è in questo caso quello dello spettatore che è fuori dello spettacolo. Posizione, evidentemente, empirica, e non speculativa.

---

[1] GENTILE, *Il metodo dell' immanenza*, nel vol. *La Riforma della dialettica hegeliana*, 2ª ed. Messina, Principato, 1923, pp. 209-247.

A tale posizione sfugge, com' è pure evidente, tutta quella specifica realtà morale in cui lo Stato nasce e vive e che è l'animo e l'atteggiamento spirituale del cittadino; il quale praticamente, in concreto, non conosce (cioè, non riconosce) altro Stato che il proprio, e non può quindi sapere che cosa sia da pensare sotto questo nome, se confonde il suo Stato tra i tanti. Come non sa più che significhi madre, se questo nome non gli rimette innanzi viva una persona, unica. Ognuno ha la sua, ma nessuno ne ha più d'una; e nessuno può parlare del mondo, in generale, senza parlare del proprio unico mondo, dove la madre è una sola. Prescindere dall' interesse pratico e spersonalizzarsi è per l'appunto mettersi fuori, in grazia della pretesa 'teoria' che è una mezza e assurda teoria del mondo. Il quale mondo, se ha un valore e una reale consistenza, non la può avere fuori degl' interessi pratici, per cui l'astratto soggetto diventa effettivamente una persona concreta.

17. — Gli Stati e lo Stato (*nostro*).

Il che non vuol dire, naturalmente, che si deve chiuder gli occhi per non vedere gli altri Stati che limitano il nostro. Vuol dire soltanto che non bisogna far confusioni. e mettere tutti insieme gli oggetti di una cognizione astrattamente teorica, con quei concreti oggetti della nostra esperienza, che, impegnando la nostra persona, dànno luogo a una superiore cognizione, che gli oggetti ci fa conoscere per quel che realmente essi sono o devono essere. Occorre cioè distinguere tra gli Stati che noi sappiamo bensì che esistono, ma la cui esistenza non interessa il nostro Stato, perchè il loro esistere o non esistere non ostacola nè favorisce l'esistenza del nostro; e gli Stati con cui il nostro è in relazione diretta o indiretta, amichevole od ostile. È evidente che soltanto i secondi entrano a far parte del mondo, in cui noi sentiamo come vivo e

operante quello Stato, a cui noi apparteniamo e che con la sua esistenza ci abilita a dire che cosa uno Stato sia. E questi secondi è pur evidente che, in quanto per la loro relazione col nostro Stato ci fanno sentire anche essi, come il nostro, l'esistenza d'una volontà, non sono estranei al processo di autorealizzazione del nostro; anzi concorrono al suo interno divenire al modo stesso che, secondo la *Fenomenologia*, l'autocoscienza dell' individuo si sviluppa attraverso il rapporto di signore e schiavo. L'altro è il *nostro* altro: volontà onde si viene determinando il contenuto della nostra volontà, nello svolgimento storico di cui il centro e il principio è, e non può non essere, nel nostro Stato; e cioè in noi che realizziamo, prima di tutto, lo Stato nostro. [1]

18. — Identità di Stato e storia universale.

E in verità la filosofia che costruisce la realtà secondo il metodo dell' immanenza, se si prova a concepire la *Weltgeschichte* (come ogni altra storia), non riesce a concepirla se non come storia contemporanea, e propriamente come la storia che l' individuo soggetto del pensiero storico fa di se stesso nel grande processo dello sviluppo della sua propria personalità. La quale come soggetto, in cui si realizza la *Weltgeschichte,* è lo stesso soggetto in cui si realizza lo Stato. Sicchè storia universale e Stato coincidono.

19. — Oggettività della vita sociale interna allo stesso soggetto.

Da questo punto di vista in cui Stato e individuo coincidono, il soggetto non può mai concepirsi in una forma

---

[1] Intorno al concetto della unicità dello Stato, acute osservazioni hanno già fatte A. VOLPICELLI, *Società, Stato e Società di Stati,* nei *N. Studi di diritto, economia e politica, I* (1927-28) pp. 9-10, e BENEDETTO GENTILE, *Del rapporto tra diritto intern. e diritto interno,* negli stessi *N. Studi,* II (1929), pp. 344-351.

così soggettiva che non contenga l'oggetto, in cui, secondo la costruzione della hegeliana *Filosofia dello spirito*, si accamperebbe la solida massiccia struttura della vita sociale (diritto, moralità e costume, dalla famiglia allo Stato). Nè può il soggetto, che è già coscienza, autocoscienza e ragione, estraniarsi poi tanto da sè attraverso questo mondo dei rapporti oggettivi da dover ritornare quindi a se stesso superando tutta la sfera del mondo sociale per elevarsi al puro e assoluto spirito, o assoluta autocoscienza, nell'arte, nella religione e nella filosofia.

Questa triade faticosa è fittizia e arbitraria. Fin dal primo gradino lo spirito si può dire sia già alla vetta reale della sua ascensione; e quella cima luminosa che pare gli brilli tuttavia da lungi e dall'alto, è una fallace e illusoria proiezione della sua stessa luce. Lo spirito teorico è già in se stesso pratico; perchè la realtà che esso può conoscere non è e non può essere altro che la sua medesima realtà. La quale non esiste se non in quanto egli la conosce; e perciò nell'atto di conoscerla *eo ipso* egli praticamente la pone. Nè è mai tanto pratico attraverso lo spirito oggettivo da creare altro che se stesso. Che se una volta pare mera teoria e un'altra volta prassi, egli è perchè a paragone dello spirito in atto si pone, anche questa volta, uno spirito semplice oggetto del nostro pensiero, e che il nostro pensiero perciò colloca da se stesso innanzi a sè, come qualche cosa di estraneo e a cui egli sia esterno. Posizione che non si può infatti realizzare senza rendere assurda l' identità di individuo e Stato; poichè in tale posizione lo Stato realmente resterebbe di fronte all' individuo che si provasse a concepirlo come qualche cosa di diverso e di irriducibile al processo della sua propria formazione.

D'altra parte, in qual modo sarebbe possibile concepire lo spirito assoluto come coscienza che la realtà assoluta acquista di se medesima e non identificare questo spirito con la stessa autocoscienza dello spirito soggettivo, se lo spirito è la

stessa realtà assoluta? Questa coscienza di sè propria della realtà può svilupparsi, ed è infatti nient'altro che questo processo di sviluppo. Lo stesso Stato, come forma dell'autocoscienza, è esso stesso, a suo modo, una forma di filosofia [1].

20. — *Famiglia e Stato.*

Infine, la famiglia, al pari della società civile, è una entità solo empiricamente distinguibile dallo Stato, come forma di sviluppo e organizzazione dell'autocoscienza. E l'empirica distinzione è resa possibile anche questa volta dal considerare queste entità sullo stesso piano d'osservazione, dall'esterno, in quanto intellettualisticamente opponendo a sè codeste entità le spoglia del loro proprio valore pratico, concreto, reale, per ridurle a mere idee del logo astratto. Che se la famiglia è quella interiore realtà etica che conosce chi la vive, e insomma se essa veramente è una forma dell'autocoscienza e cioè dello spirito nel suo effettuale esistere, essa non è più la famiglia oltre la quale c'è lo Stato, ma è la famiglia in cui si esaurisce tutto il mondo etico.

Quello che all'osservazione empirica e intellettualistica si rappresenta come sua specifica base naturale [2] (rapporto tra i due sessi e generazione), al pari dell'elemento naturale dello Stato (territorio), nell'atto etico si trasfigura e il suo carattere naturale vien annullato. Anche qui l'autocoscienza è tale in quanto affatto libera e infinita. Anche qui questa libertà è possibile in quanto è tutt'uno con una legge, che ha un aspetto giuridico e un aspetto schiet-

---

[1] GENTILE, *Introd. alla filosofia*, Firenze, Sansoni, pp. 174 e segg.

[2] Non si può dire che la famiglia sia «spirito immediato o naturale» (come dice HEGEL, *Encykl.*, § 517) e non è vero neanche che lo spirito «*ist als Familie empfindender Geist*» (§ 518). La stessa *immediatezza*, lo stesso *sentire* si trova anche nel sentimento patriottico o politico, in quanto puro sentimento.

tamente morale. E viceversa, lo Stato, conosciuto in quanto spiritualmente vissuto, è forma dell'autocoscienza che non è più paragonabile alla famiglia perchè non è realizzabile se non a patto che assorba in sè e annulli la famiglia, in guisa da far tacere nel petto dell'uomo ogni voce discorde di leggi diverse e da unificare interessi spirituali che altrimenti si presenterebbero spesso contrastanti.

Nell'attualità spirituale la famiglia è Stato, e lo Stato è famiglia. E la società civile, come quel *sistema dell'atomistica* [1] che Hegel dice, e a cui la società infatti si riduce appena gl' individui suoi componenti si considerino governati naturalmente dai loro particolari interessi, non è se non lo Stato privato della sua eticità, ossia della coscienza della sua essenziale interna unità (*äusserer Staat*). Ma questo Stato puramente materiale ed esteriore è evidentemente una mera astrazione, la quale in ogni più rudimentale forma di vita sociale dev'essere già superata, poichè lo Stato nella sua essenziale eticità non è qualche cosa di superiore ed esterno che l'individuo debba conquistare, poichè egli l' ha già in sè originariamente. Così nell'effettiva realtà umana non c' è atto economico che non sia etico, e quindi politico; non c'è società civile che non sia anche Stato.

---

[1] *Encykl.*, § 523.

VIII.

LA POLITICA

1. — *Il diritto come astratta posizione del volere ed eticità.*

Il diritto, come abbiamo visto a suo luogo, è un momento astratto della volontà; nella cui effettiva attualità la forma giuridica è sempre superata e assorbita. L'attualità del volere è infatti etica.

In che consiste l'eticità? Essa non è altro che la stessa forma concreta del volere, che, volendo, si attua come libertà: crea cioè una forma di esistenza che è spiritualità, cioè il bene, e la cui negazione è il male. Sicchè, volere, e non volere il bene, è impossibile. Non bene (male) è non volere. E la realizzazione del bene, nel senso morale di questa parola, non è altro che realizzazione della volontà.

2. — *Critica della opposta opinione.*

Il fatto che gli uomini parlano di diritto non basta a provare la concretezza (esistenza) di una mera realtà giuridica. Gli uomini parlano sempre di natura; ma per chi sia pervenuto a rendersi conto del concetto che da tutti si esprime parlando di natura, è ovvio che non c'è una realtà naturale, condizione e presupposto della vita dello spirito. Il che non significa che si sbagli a parlare di natura. Significa soltanto che generalmente si attribuisce alla parola *natura* un significato che essa non può avere; e

ciò in base a una filosofia insufficiente, che è tuttavia una filosofia, ossia un modo di pensare; poichè nessuna parola mai è possibile che abbia un significato se non per chi l'apprenda e l' intenda come soltanto è possibile che qualche cosa s' intenda, cioè pensando; pensando, s' intende, secondo un proprio modo di pensare.

L' insufficienza della corrente filosofia che induce a intendere la natura come l' intende il naturalista, quasi che una natura fosse possibile fuori dello spirito, è la stessa insufficienza che non lascia scorgere l'astrattezza della forma giuridica dello spirito: quella insufficiente consapevolezza della complessa struttura organica dello spirito, per cui un momento distinguibile bensì e isolabile per astrazione si scambia per la stessa realtà in sè compiuta e perfetta.

3. — *La legge come azione giuridica.*

Il diritto è il momento obbiettivo del volere, considerato nella sua obbiettività, ossia nella sua rigida opposizione al soggetto che vuole. Universale e individuo nella sua precisa particolarità. Ma chi vuole, non vuole la legge astratta, pura universalità senza relazione di sorta con l' individualità del soggetto che vuole. La legge astratta non è legge: può essere, tutt'al più, formula, definizione, di carattere meramente teoretico, senza nessun valore pratico. La legge è legge in quanto regolatrice dei singoli atti della volontà; osservarla è possibile soltanto nei casi pratici. Ciascuno dei quali per altro è suscettibile di un operare giuridico in quanto rientra sotto la legge, e il volere vi si attua come volere legale.

Grave errore è pertanto quello che si commette, secondo l'assurda teoria logica dei pseudoconcetti, quando si attribuisce una qualsiasi consistenza alle leggi astratte nella loro fantastica universalità. Non è vero che una legge sia concepibile, col suo valore di legge, fuori di

tutti i casi particolari, di cui essa si pone e vuole farsi valere come legge. E come tale può farsi valere ad un patto: che sia l'anima di tutti i casi particolari in cui storicamente si attua: la stessa volontà realizzatrice degli atti giuridici in cui si determina come forza reale e realmente operante. La legge insomma è la forma universale degli atti che si compiono in funzione di essa; e che si devono compiere, in quanto sono da essa prescritti.

La forma di cui si parla, non è vuota forma, se la legge è legge e si dimostra tale; ma ha il suo contenuto nelle singole volizioni. Ciascuna delle quali non è qualche cosa che si aggiunga dall'esterno alla forma universale; anzi è la determinazione, che essa, in quanto legge del volere o volere conforme a legge, si dà da se stessa.

L'unità della particolarità della singola volizione e della universalità della legge costituisce l' individualità dell'azione giuridica. Chi dice legge dice dunque, nè più nè meno, azione giuridica.

4. — *L'azione giuridica come volontà voluta.*

L'azione giuridica è, essa appunto, il diritto: quello che abbiamo detto il momento obbiettivo della volontà. La quale vuole volendo qualche cosa, il suo oggetto. Ma quest'oggetto, a ben riflettere, non è altro che la stessa volontà che vuole.

Un esempio. Io voglio, poniamo, scrivere una parola (tanto per contentarsi di poco!). L'oggetto qui pare che sia lo *scrivere una parola*. Ma quest'oggetto è inconcepibile se non s' intende lo scrivere al solo modo in cui è possibile che ci sia uno scrivere: e cioè, in quanto c' è chi scriva. E lo scrivere che io voglio non è lo scrivere eventuale d'altri, ma il mio: ossia quello scrivere che c' è in quanto scrivo io. Quel che voglio dunque non è l'astratto scrivere, ma, in concreto, il mio scrivere, o me scrivente: quello stesso me che vuole; e che vuole effettivamente

scrivere, non in quanto abbia desiderio o intenzione, ma in quanto, essendo quel determinato me che è, capace di scrivere e in possesso d'ogni sussidio scrittorio, attua la propria volontà scrivendo. La volontà è per tal modo volontà di se medesima.

Non che ci siano due volontà: una volente e l'altra voluta; sì che la volontà-soggetto ci sia già quando ancora sia in procinto di fare di sè oggetto a se medesima, ma ancora ciò non abbia fatto. Le due volontà sono l'unica volontà in atto, che ha in sè, quando si attui e in quanto si attui, questi due momenti, e quasi queste due facce. È soggetto ed è oggetto di se stessa, essendo soggetto in quanto è oggetto, e viceversa

5. — *Il limite giuridico della volontà come autolimitazione.*

Le determinazioni singole della volontà, sia come soggetto sia come oggetto, variano perchè la volontà ha il suo processo storico. Ma attraverso questo processo e tutte le varietà in cui esso si articola, il ritmo essenziale è sempre quello; e la volontà sempre, restando una, si sdoppia in se medesima come volontà volente, e come volontà voluta.

Il diritto è la volontà voluta: questa astratta posizione che ha luogo in quanto nel processo della volontà si considera il solo momento oggettivo e si prescinde dal soggetto a cui esso è correlativo. Ma tutta la storia del diritto — origine dalla consuetudine col suo spontaneo sviluppo, lotta tra il vecchio diritto e il nuovo spirito e nuove condizioni sociali, decadenza del diritto, abrogazione di esso o rivoluzione — si spiega per questa intrinseca natura del solo diritto che possa regolare di fatto la volontà, in quanto ne è la sua stessa intima determinazione. La quale, astrattamente considerata, è un limite, e nient'altro che un limite, del volere, e quindi un

principio opposto al soggetto; laddove in concreto è l'oggettivazione e quindi la libera determinazione e autolimitazione del volere stesso. Il limite non è la negazione, ma l'affermazione del libero volere; non dimostra la debolezza, anzi la potenza del soggetto.

Del soggetto, s' intende, nella sua universalità. La quale, anche questo s' intende, è uno sviluppo continuo, per cui l'universalità del volere non ha lo stesso valore nel selvaggio e nell'uomo civile, nel bambino e nell'adulto, nell'uomo incolto e nell'uomo educato a sentire in se stesso come proprio interesse l' interesse del suo popolo o l' interesse assolutamente umano. E s' intende altresì, perchè questa universalità, essendo un attributo spirituale (qualche cosa che dev' essere, ancorchè di fatto non sia, o non sia per l'appunto quale dev'essere), si presupponga moralmente in un popolo che abbia coscienza della sua morale personalità o esistenza nazionale, anche se in un individuo particolare si desideri. Universalità di diritto più che di fatto, per cui la legge si pone e si fa valere come autolimitazione anche se a un cittadino che deve osservarla possa apparire un esterno e violento limite della sua libertà.

6. — *La dialettica del diritto.*

Il diritto bensì non si può intendere come autolimitazione o libera determinazione del volere se si cerca negli antecedenti o nei conseguenti, saltando a occhi chiusi il momento spirituale che gli è proprio. Il diritto, nel suo specifico contenuto, non c' è finchè non ci sia una legge — scritta o non scritta — ma, comunque, riconosciuta quale limite o determinazione dell' indeterminata libertà infinita del soggetto. E non c' è più quando il soggetto supera questa prima immediata opposizione tra sè e il suo limite, operando e facendo sua le legge.

Accade bensì che, operando, il soggetto non faccia sua

la legge e non l'osservi. Ma non perchè gli riesca di operare senza determinarsi. In tal caso egli si limita in un diritto che non è il diritto universalmente riconosciuto. Osserva una sua legge che non è la legge. Avrà torto. E gli si deve praticamente dimostrare. Donde la dialettica necessaria perchè da questo divergere dell'universalità del soggetto dall'universalità della volontà che una legge presuppone, deriva la possibilità del movimento del diritto, del suo progresso, ossia della dimostrazione della sua spiritualità.

Così, per esempio, la legge non scritta di Antigone è una legge superiore alla scritta, che lotta contro di questa, la critica e promuove lo svolgimento della coscienza giuridica. Il *ius condendum* agisce per tal modo sul *ius conditum*: e nella sua stessa idealità e mancanza di positività si pone pur sempre innanzi alla volontà come limite oggettivo. La giustizia ideale misura della giustizia reale non è norma etica che si contrapponga, come tale, alla norma giuridica, anzi, come giustizia che preme sullo stesso sistema delle azioni giuridicamente regolate, è diritto essa stessa, la cui forza reale e positivamente limitatrice della volontà singola nasce dalla stessa energia con cui si afferma nella sua idealità. Tanto maggiore questa forza, quanto maggiore l'energia di convinzione e la potenza di universalità del soggetto affermante.

7. — *La fenomenologia del diritto.*

Il diritto è dunque nell'atto stesso del volere. Tale volontà volente, tale volontà voluta: due volontà in una. Così essendo, ognun vede come sia da rispondere alla domanda, se sia prima il diritto, o prima la volontà che dal diritto è limitata. Prima non ci può essere se non o un'astratta volontà o un diritto astratto. Il diritto astratto è quella veste che è fatta per tutti e non s'adatta a nessuno. Diritto che non è diritto. L'astratta volontà è una

volontà che, essendo ancora al di qua d'ogni determinazione, è suscettibile di tutte le determinazioni, ma non ne ha di nessuna in particolare, e quindi è volontà che non è volontà. Volontà e diritto concorrono in una sintesi, che ne è la condizione a priori; e un termine pertanto non si troverà mai senza l'altro.

Il carattere di antecedenza che il diritto, nella sua fenomenologia, riveste rispetto alla volontà, non si spiega come un carattere cronologico, ma soltanto come un carattere puramente ideale. Il diritto non è un passato rispetto all'atto spirituale in cui esso vale come diritto; ma ha comune con tutto ciò che è passato l' irriformabilità e meccanica necessità. Privato di questa necessità, il diritto cessa di essere quel limite della volontà che esso è; cessa di esser diritto. E siffatta comunanza di carattere tra passato e diritto, come tra passato e pensato, o detto, o fatto, o comecchessia già posto in essere, conferisce al diritto, come al pensato, detto o fatto ecc., quell' ideale anteriorità alla sua affermazione, che fa parere il diritto un antecedente della volontà; ed è un antecedente se questo termine vale come sinonimo di necessario, meccanico od opposto alla libertà propria dell'atto spirituale. Di cronologicamente antecedente alla volontà non c' è altro che il diritto astratto.

8. — La legge morale e le leggi.

Nella concreta sintesi della volontà e del diritto, della libertà e della legge, è l'attualità del volere. Il quale, in tale sua attualità, è volere *morale*.

La legge pertanto è sempre giuridica in quanto determinazione e limite della volontà. Una sola legge può dirsi morale, come propria non dell'astratto momento della volontà voluta, ma del concreto volere, sintesi di libertà e di legge: ed è la legge di questa sintesi, in cui la libertà si limita, e il limite si spiritualizza diventando

determinazione della libertà. Operare moralmente è realizzare questa sintesi in guisa che il contenuto del volere sia lo stesso volere, libertà e diritto coincidano e attraverso la sua determinazione il libero soggetto non faccia che realizzare se stesso. Ogni immoralità è dissidio e contrasto tra libertà e diritto, tra volere e voluto: empiricamente parlando, tra azione e precetto.

La legge, al singolare, è morale; al plurale (le leggi diverse, in cui si vien determinando il volere) è diritto.

9. — *La politica e lo Stato.*

La politica non è diritto, ma morale: non è nè astratto volere, nè astratto voluto. È volere in atto.

È il volere di un popolo, in quanto il popolo ha un volere. Il che vuol dire, in quanto ha una coscienza unificata; ma una coscienza, che sia autocoscienza, personalità, e perciò volontà.

La volontà di un popolo, che si sente nazione (e si vuole come tale), è lo Stato. Quindi Stato e politica sono tutt'uno, e la distinzione non può essere se non verbale come quella per cui del volere che è verbo si fa un sostantivo, e si può dire quindi che il volere vuole, quasi che il volere potesse anche esserci senza l'atto del volere: quasi che sostantivando dei verbi si creassero sostanze, o cose, concepibili come indipendenti dalle loro azioni e manifestazioni. Tutta la sostanzialità dello Stato si esaurisce nella volontà con cui esso si attua, o dicasi pure, in tutto quel complesso di azioni, che sono la politica dello Stato.

10. — *La volontà del popolo e l' individuo.*

Ma qual'è il volere di un popolo? Non certo la somma dei voleri degli individui che lo costituiscono; bensì quel volere unico che ognuno di questi individui (pochi, molti,

moltissimi) attua, come volere che valga per volere di tutti: ossia il volere uno individuale come volere comune, in quanto riesce ad esser tale. Volere comune, che non è una trasformazione del primitivo volere particolare del singolo. Il volere, in quanto tale, è universale. Soltanto, la sua universalità si viene svolgendo: e più il volere matura e si potenzia, e più la sua universalità apparisce e trionfa. L'uomo politico non è di una diversa pasta dell'uomo privato: l'uomo in quanto uomo è ζῷον πολιτικόν, e volendo, sempre, vuole per tutti: salvo che, sotto questo come sotto ogni rispetto, c' è il mediocre presuntuoso e c' è il valentuomo. Nè l'uomo politico adempie funzione fondamentalmente diversa se capo o gregario. Tanto dipende la volontà dell' inferiore dalla volontà del superiore, quanto questa da quella: nel senso che ciascuna deve prendere a sua propria norma l'altra; e ciascuna, a suo modo, si può pur dire che abbia in se stessa la norma sua.

Ogni individuo agisce politicamente, è uomo di Stato, e reca in cuore lo Stato, è lo Stato. Ciascuno a modo suo, ma ciascuno tuttavia concorrendo in uno Stato comune, in virtù dell'universalità che è propria della sua stessa personalità (come lingua, storia, economia ecc.). Lo Stato perciò non è *inter homines*, ma *in interiore homine*.

La miglior risposta che si possa pertanto dare alla domanda che è a capo di questo paragrafo, è quella che ognuno riceve dalla sua propria coscienza in quanto egli ha pure una volontà politica. Ogni altra risposta è teorica ed astratta, o peggio, rettorica e falsa. Come chi cerca sinceramente Dio, non può trovarlo altrove che nel suo petto, così chi vuol vedere questo Stato di cui tutti parlano e di cui pochi riescono a farsi un' idea che non sia affatto fantastica, bisogna che guardi a se medesimo, nella propria coscienza, all'atto onde si vien costruendo la sua personalità. Fuori della quale ci può esser l'ombra, non il corpo dello Stato.

11. — La storia del diritto.

Il volere del popolo è dunque il volere stesso dell' individuo nel suo valore universale, o di popolo. Volere concreto, unità di volontà volente e di volontà voluta, di libertà e di diritto, e perciò morale. Chi intenda pertanto questo rapporto della morale col diritto, si rende conto della profonda differenza e dell' intrinseca connessione che c' è tra politica e diritto. La politica, creando la realtà politica, crea quell'elemento di questa realtà, che è il diritto. La storia del diritto di un popolo è nella storia della sua vita politica, come la parte è nel tutto. Il diritto per sè solo è un che di meccanico, che si fissa in formule che sono quello che sono, e non sono suscettibili di alcuno svolgimento e variazione. La fissità e invariabilità è il carattere stesso essenziale del diritto. E se esso potesse estraniarsi e segregarsi dal processo della vita politica, rimarrebbe in una immobilità assoluta, condannato alla morte. Il diritto invece vive variando e rinnovandosi di continuo, in quanto si risolve nella vita concreta dello spirito, che è volontà morale, e cioè politica.

12. — Diritto e logo astratto.

Chi conosce la logica del logo astratto e la dialettica per cui questo logo si risolve a volta a volta nel logo concreto [1], intende agevolmente la differenza insieme e la connessione che c'è tra la morale o politica e il diritto. In realtà, diritto e logo astratto sono due aspetti dello stesso atto dello spirito. E chi approfondisca lo studio di questi due aspetti, che sono i due aspetti della volontà e del pensiero, ne scorge l'unità essenziale. Ma non occorre

[1] Cfr. *Sistema di logica* [2], Bari, vol. II, 1923, pp. 25-31.

qui complicare la questione presa a trattare con quest'altra della relazione tra pensiero e volontà. E basti aver accennato all'analogia tra le forme in cui si determina la volontà e quelle in cui si determina il pensiero; poichè quest'analogia può giovare alla più netta e ferma configurazione del diritto in riscontro con la politica.

13. — Le obbiezioni alla dottrina della identità di morale e politica.

Nè questo è il luogo per discutere le solite obbiezioni contro l'identificazione della politica con la morale. Obbiezioni derivanti, in generale, da una maniera piuttosto giuridica o legalistica di concepire la morale come sistema di valori trascendenti la volontà; laddove la morale è bensì legge, ma è anche libertà, volontà, forza; e la politica è bensì forza, ma quella stessa forza che l'attività morale, in tutta la sua pienezza: la maggior forza che ci sia. E il migliore, o almeno uno dei modi più efficaci di criticare e superare cotesto modo legalistico di concepire la morale, è questo di far valere la sua identità con la politica, in cui più aperta e manifesta è l'importanza del momento soggettivo, storico e realistico della volontà morale: che è poi il momento stesso dell'interesse

14. — Il diritto corporativo e lo Stato corporativo.

Dato il rapporto tra diritto e Stato o politica, è evidente che non è pensabile forma di diritto che non sia la proiezione di una forma di Stato. Così il diritto corporativo è il diritto proprio e caratteristico dello Stato corporativo. La formazione giuridica è sempre quella. Cambia il contenuto del diritto in funzione del nuovo atteggiamento dello Stato. Il quale con la corporazione nega il particolarismo e individualismo liberale dell'economia, ossia dell'astratto momento dell'interesse. Conserva bensì l'in-

dividuo, come centro dell' interesse (proprietà e libertà d' iniziativa), ma, approfondendo il concetto dell' interesse, ossia il concetto stesso dell' individuo, scorge e riconosce i legami essenziali dell' individuo con la società nazionale, e instaura pertanto la coscienza dell'universalità immanente alla volontà dello stesso individuo: solleva cioè l' individuo dalla sua empirica particolarità all'universalità essenziale che conferisce alla sua azione un valore morale e perciò politico; o meglio, più intensamente morale e più energicamente politico.

Il carattere corporativo del diritto è un riflesso del carattere più schiettamente morale e politico dello Stato.

APPENDICE

CHIARIMENTI [1]

Il prof. Miceli, uno dei più colti e operosi cultori degli studi di filosofia del diritto, e tanto autorevole quanto modesto, ha scritto una nota[2] per discutere il mio concetto del diritto come momento necessario alla dialettica del volere; e ne trae occasione per mettere in luce qualcuna delle inesattezze in cui è incorso trattando di questo argomento [3] il Di Carlo e ribadire la propria tesi radicale circa l' impossibilità d'una vera e propria filosofia del diritto, distinta dalla teoria generale del diritto. E io gli son grato dell'attenzione messa nell'esame della questione e delle cortesi parole rivoltemi; quantunque le conclusioni a cui perviene intorno al mio concetto e alla natura del diritto in generale non riescano a convincermi.

Comincio dal secondo punto; dove mi pare che il Miceli indulga un po' a certo modo troppo reciso e sommario di contrapporre l'empirismo alla filosofia, dicendo il diritto « un fenomeno, un fatto storico, del quale non è possibile dare un concetto filosofico » e affermando che « la filosofia non può fare l' impossibile », cioè « trasformare in

---

[1] Dal *Giornale critico della filosofia italiana*, I (1920), pp. 356-358.

[2] VINCENZO MICELI, *Il concetto filosofico del diritto secondo Giovanni Gentile*. Nota critica, Pisa, Mariotti, 1920; estr. dagli *Ann. delle Univ. toscane*.

[3] *I principii fondamentali della filos. del diritto secondo il profess. Gentile*, nel *Circolo giuridico* di Palermo, vol. 41, 1920.

un concetto universale ed assoluto ciò che è un prodotto storico, una formazione sociale, determinata da certe esigenze della vita in comune quali si sono storicamente manifestate, a misura che si è svolta negli individui umani una data forma di coscienza sociale ». Questo modo di considerare la realtà come collocata innanzi allo spirito umano in un doppio piano, ora come realtà empirica, storicamente determinata, e ora come realtà assoluta, eterna, oggetto di conoscenza speculativa, è in contraddizione con tutte le dottrine fondamentali della filosofia contemporanea.

La realtà è una; e quella stessa che ad un grado di riflessione o da un certo punto di vista apparisce temporanea e relativa a certe contingenze storiche, ad un grado di riflessione ulteriore o da un altro punto di vista si svela eterna e assoluta. La filosofia non ha un dominio separato da quello delle scienze o del sapere volgare: *nihil a se alienum putat*; e la differenza dell'oggetto, rispetto alle altre forme di conoscere, è differenza appunto di forma conoscitiva. Il filosofo, come oggi s' intende, non lascia la terra agli uomini pratici ed empirici, per volgersi al cielo; non lascia agli altri il reale, per contentarsi dell' ideale, nè va a caccia di una realtà estrastorica. La sua filosofia è storia non semplicemente come metodologia storica ma come storiografia, anzi come storia in atto; voglio dire come conoscenza e azione storica in atto.

Quello che, appartenendo al mondo empirico (ossia al mondo quale si configura in funzione della mera esperienza), si sottrae all'ambito della filosofia, è quello che passando dalla esperienza alla filosofia svanisce. Ma che cosa può svanire per effetto di tale passaggio? Evidentemente, non può venir meno se non ciò che nell'oggetto empirico costituisce appunto la sua empiricità: la forma, cioè, propria dell'oggetto in quanto termine di conoscenza empirica. La quale forma non è altro che l'astrattezza dell'oggetto. (Astrattezza relativa, la quale cede il luogo

a una relativa concretezza: per cui la filosofia di uno è empirismo d'un altro). Così il Miceli non vede diritto se non dov' è Stato, ossia « un ordinamento costituito, sotto un potere sovrano ». Il quale ordinamento è prodotto storico, formazione sociale ecc. E sta bene. Ma questo Stato storico ed empirico, che conferisce gli stessi caratteri al diritto, che lo presuppone, non è un fatto storico nel senso che il Miceli intende, se non in quanto empiricamente, e però astrattamente considerato. E che codesto concetto sia astratto lo ha implicitamente riconosciuto lo stesso Miceli, dove accetta da me, e me ne dà lode, la dimostrazione che « la supposta esteriorità e coattività del diritto sono caratteri empirici, che si dissolvono allorchè si portano nel campo della filosofia, poichè il diritto (il diritto stesso, si badi) opera sempre per mezzo del volere libero e questo agisce giuridicamente solo quando fa proprio il comando esterno, solo quando trasforma in suo atto intimo la coazione » (p. 91).

Una volta su questo terreno, il Miceli deve pur riconoscere che, come io ho osservato, lo Stato vero e reale non è lo Stato *inter homines*, ossia quel tale Stato storico, che egli intende come meramente empirico e contingente, ma lo Stato *in interiore homine*. Il quale sta al primo proprio come il concreto sta all'astratto.

Empiricamente considerando, si guarda al solo lato esteriore dello Stato, e quindi della coattività del diritto, trascurando quell'atto spirituale in cui questi elementi esteriori devono pure rappresentarsi e farsi valere. E quando si sale alla considerazione speculativa per cui il diritto, come lo Stato, diviene una determinazione interna del volere, non è già che si sopprima l'esteriorità (che sarebbe un barattare un astratto con un altro astratto), ma vi si scopre il limite che per propria virtù intrinseca il volere pone a se medesimo. Ecco tutto.

Ad ogni modo, per sottrarre il diritto al dominio della filosofia dimostrandone l' intimo rapporto con lo Stato,

bisognerebbe provare che lo Stato a sua volta non è materia di riflessione filosofica. Ciò che non si può pensare, se non arrestandosi a una semplice rappresentazione particolare dello Stato.

In generale, conviene osservare che nessuna formazione storica reale e concreta sfugge come tale alla competenza del pensiero filosofico; la cui applicazione al fatto storico era infatti illegittima finchè nel fatto storico non si seppe veder altro che un fatto (laddove per la moderna filosofia esso, nella sua spirituale intelligibilità, è atto), e finchè, d'altra parte, per filosofia s' intese la scienza delle idee astratte, anzi che della stessa immanente realtà. Ancora nella filosofia kantiana l'elemento empirico e contingente (il dato) viene opposto alla categoria. Ma questo dualismo è insostenibile; e il nuovo concetto della sintesi a priori importa che categoria e dato sono le due faccie del medesimo atto spirituale; che è categoria, sempre, nella sua forma, e dato nel suo contenuto; sicchè non c' è concetto che abbia un valore e che non sia, in quanto ha valore, categoria.

Ma per ciò che riguarda in particolare la tesi da me esposta intorno alla natura del diritto, la difficoltà indicata dal Miceli mi pare possa ridursi a un dilemma. O cioè il diritto si distingue dalla morale, come il voluto si distingue dal volere; e allora nella sua distinzione il diritto, come semplice voluto, non assorbito dal volere in atto, è un che di astratto, determinato solo empiricamente; e che dà luogo perciò a una cognizione empirica, ma non si presta a una definizione filosofica. O il diritto si toglie alla sua astrattezza, e s' intende come l'attualmente voluto, ossia come volere in atto; e allora si consegue bensì un concetto filosofico, ma questo sarà il concetto della morale e non del diritto.

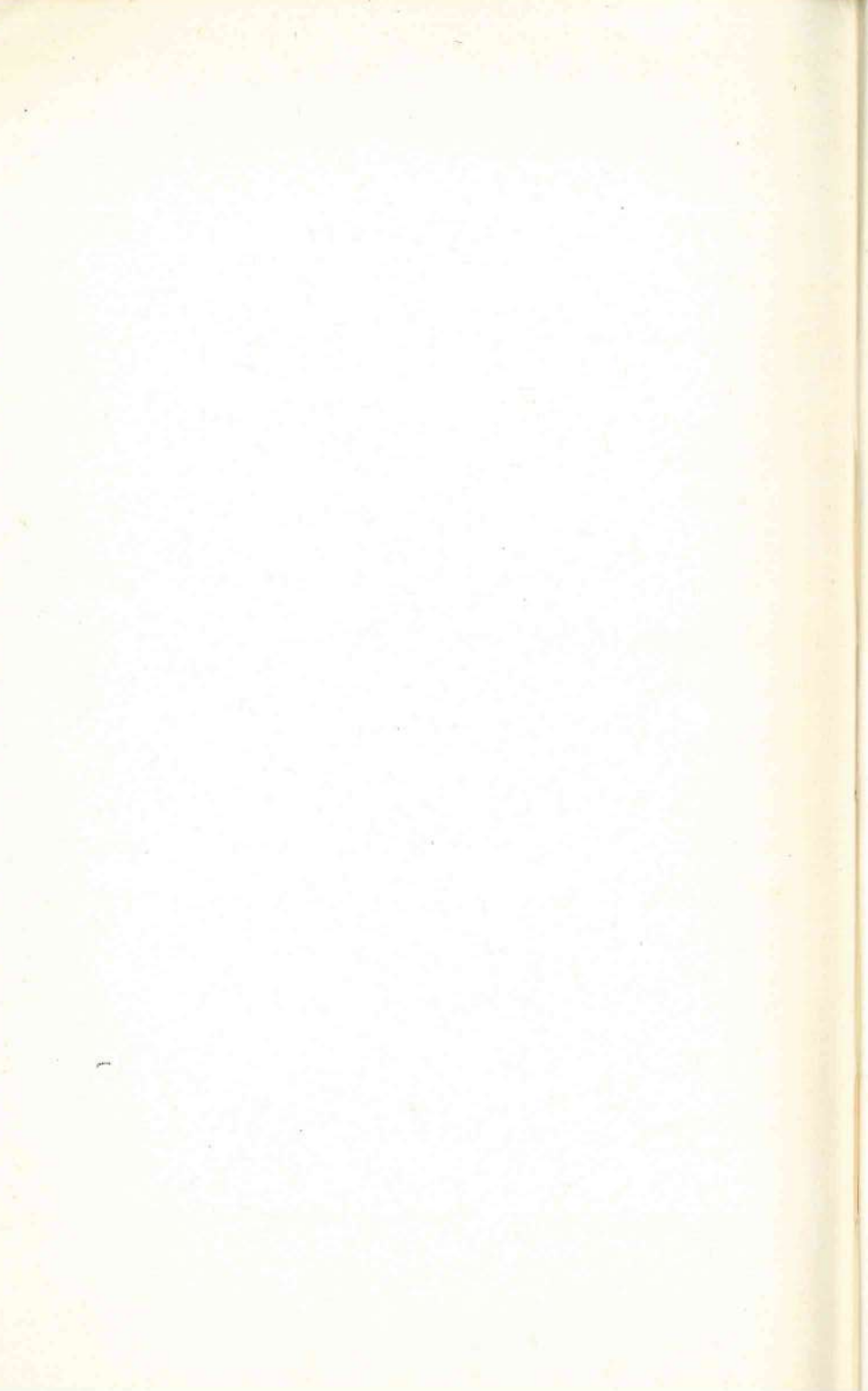
Il Miceli, con la sua solita finezza, precede la mia risposta, che accenna e insieme ribatte in questa forma: « Nè vale affermare che questo voluto entra sì nell'atto

del volere, ma vi entra come contenuto; perchè allora bisognerebbe scindere il momento presente in due parti distinte: un volere e un voluto. Se non che con ciò si scinderebbe l'unità dello spirito e cioè dell'atto. Il voluto non può essere che un voluto e perciò, entrando nell'atto del volere, esso cessa di essere un già voluto, nel senso logico, e diventa volere» (pp. 10-11). La mia risposta è proprio quella preveduta dal Miceli: il voluto è il voluto del volere. Non c'è altro voluto concreto; e non c'è propriamente diritto, che sia stretto diritto, ribelle a lasciarsi assorbire nell'atto del volere morale, all'infuori di quel voluto astratto che il soggetto non sente di volere: ma che, se egli effettivamente non lo vuole, non sarà mai effettivamente diritto, e se, per quanto malvolentieri, s'induce a volerlo, non può volere se non con un atto morale. Guardiamo dunque al diritto che si realizza in concreto, e che è pertanto il voluto del volere.

Ora, in questa assunzione dell'astratto nel concreto, o meglio in virtù di questa immanenza del momento giuridico nel sistema concreto della volontà, che è essenzialmente attività morale, si dilegua forse l'elemento giuridico? L'essere il contenuto della volontà non separabile dalla volontà stessa, importa già che la volontà non abbia un contenuto? L'essere l'oggetto del conoscere non separabile se non per astrazione dall'atto correlativo di conoscenza, vuol dire che l'oggetto in questo atto non sia distinguibile dal soggetto, con cui nella conoscenza fa tutt'uno? Anche nell'organismo vivente un organo è congiunto inscindibilmente cogli altri, ma non perciò s'immedesima e confonde nè cogli altri nè con l'unità organica totale. La morale non è il tutto di cui il diritto sia una parte; ma l'atto reale, effettivo, concreto, di cui il diritto è un semplice momento.

INDICE

ERRATA CORRIGE

Pag.	r.	in luogo di:		leggi:
Pag. 6	r. 19	*in luogo di:* scettiscismo	*leggi:*	scetticismo
» 15	r. 13	» quella attinge	»	quella che at-tinge
» 18 n.,	r. 1	» *mortale*	»	*morale*
» 25	r. 24	» unova	»	nuova
» 32	r. 1	» rosminiana	»	rosminiane
» 33	r. 23	» è immediata-mente	»	è mediata-mente
» 58	r. 13	» formale,	»	formale.
» 69 n.,	r. 9	» nequit:	»	nequit;
» 69 n.,	r. 10	» sensu decernitur	»	consensu de-cernitur,
» 69 n.,	r. 13	» punitur;	»	punitur,
» 69 n.,	r. 16	» esse	»	esse,
» 69 n.,	r. 19	» est, eripiendi; hoc in	»	sit eripiendi; hoc est, in
» 69 n.,	r. 21	» decernitur quid huius	»	decernitur, quid huius,
» 76 n.,	r. 17	» ne	»	nel
» 80 n.,	r. 8	» omnia	»	omnia,
» 80 n.,	r. 9	» quousque	»	quo usque
» 81 n.,	r. 1	» conatur	»	conetur
» 81 n.,	r. 7	» alios	»	alios,
» 81 n.,	r. 8	» Quidquid	»	Quicquid
» 84	r. 1	» educazione	»	educazione si ha
» 84	r. 2	» quando si ha	»	quando
» 84 n.,	r. 8	» etiam	»	etiam,
» 84 n.,	r. 21	» explicaverit	»	explicaverint
» 84 n.,	r. 23	» intuentem.	»	intuentes.
» 96 n.,	r. 1	» unusquisque	»	unusquisque regnaret, et nullum im-perium vio-lentum fo-ret: nam un-usquisque
» 96 n.,	r. 23	» *Adeph.*	»	*Adelph.*
» 97	r. 28	» « mio ? »	»	« mio » ?
» 108 n.,	r. 3	» se	»	sé
» 116	r. 15	» teoria del	»	teoria, del

OPERE COMPLETE

DI

GIOVANNI GENTILE

A CURA DELLA

FONDAZIONE GIOVANNI GENTILE PER GLI STUDI FILOSOFICI

OPERE SISTEMATICHE

I-II. *Sommario di pedagogia.* Vol. I: *Pedagogia generale*; vol. II: *Didattica.*

III. *Teoria generale dello spirito come atto puro.*

IV. *I fondamenti della filosofia del diritto.*

V-VI. *Sistema di logica come teoria del conoscere* (voll. 2).

VII. *La riforma dell'educazione.*

VIII. *La filosofia dell'arte.*

IX. *Genesi e struttura della società.*

OPERE STORICHE

X. *Storia della filosofia* (dalle origini a Platone: inedita).

XI. *Storia della filosofia italiana* (fino a Lorenzo Valla).

XII. *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano.*

XIII. *Dante.*

XIV-XV. *Il pensiero italiano del Rinascimento* (voll. 2).

XVI. *Studi vichiani.*

XVII. *Vittorio Alfieri.*

XVIII-XIX. *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi* (voll. 2).

XX-XXI. *Albori della nuova Italia* (voll. 2).

XXII. *Vincenzo Cuoco.*

XXIII. *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono.*

XXIV. *Manzoni e Leopardi.*

XXV. *Rosmini e Gioberti.*

XXVI. *I profeti del Risorgimento italiano.*

XXVII. *La riforma della dialettica hegeliana.*

XXVIII. *La filosofia di Marx.*

XXIX. *Bertrando Spaventa.*

XXX. *Il tramonto della cultura siciliana.*

XXXI-XXXIV. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (voll. 4).

XXXV. *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia.*

OPERE VARIE

XXXVI. *Introduzione alla filosofia.*

XXXVII. *Discorsi di religione.*

XXXVIII. *Difesa della filosofia.*

XXXIX. *Educazione e scuola laica.*

XL. *La nuova scuola media.*

XLI. *La riforma della scuola in Italia.*

XLII. *Preliminari allo studio del fanciullo.*

XLIII. *Guerra e fede.*

XLIV. *Dopo la vittoria.*

XLV-XLVI. *Cultura e fascismo* (voll. 2).

FRAMMENTI

XLVII-XLVIII. *Frammenti di estetica e di teoria della storia* (voll. 2).

XLIX-L. *Frammenti di critica e storia letteraria* (voll. 2).

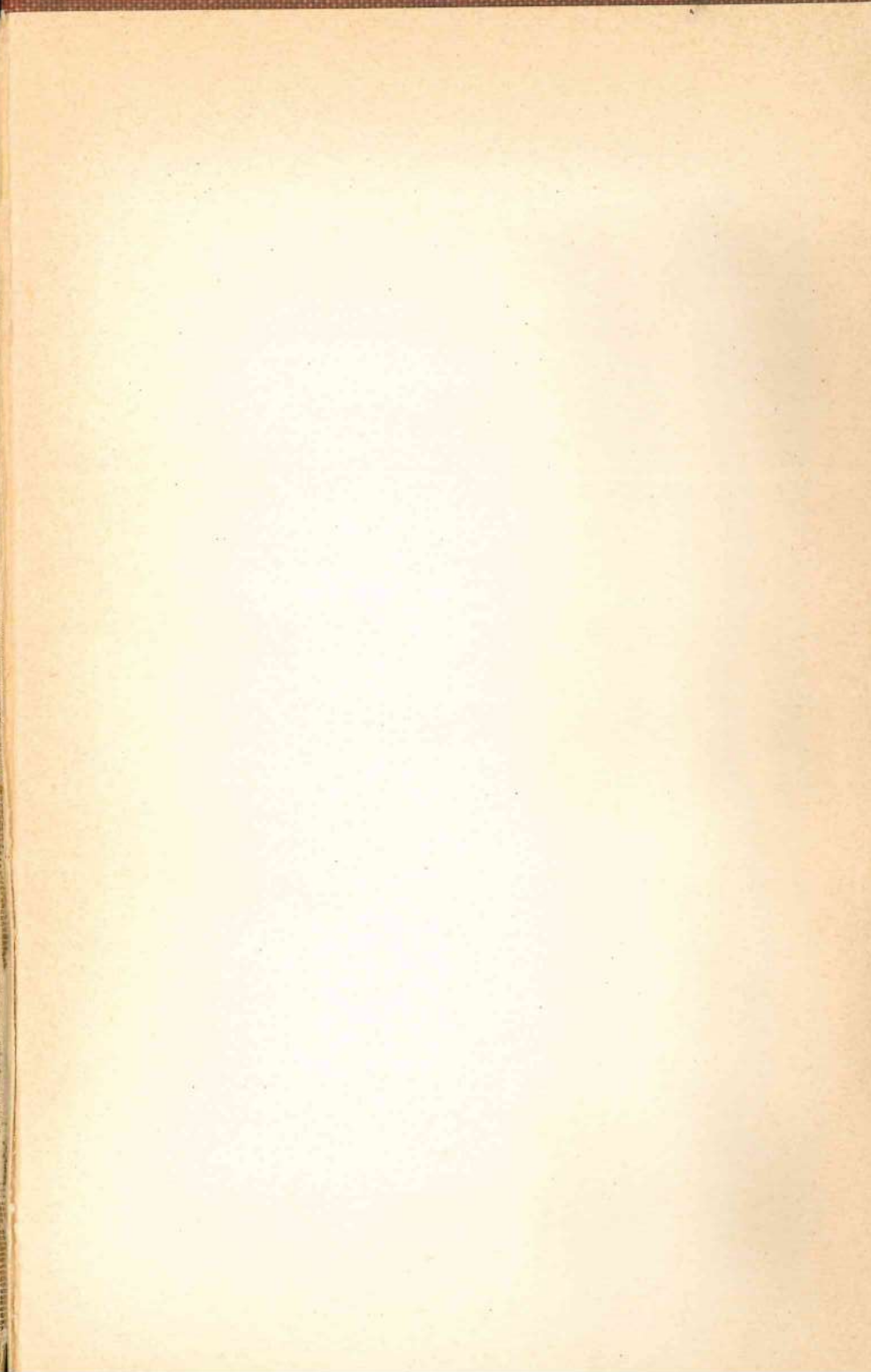
LI-LII. *Frammenti di filosofia* (voll. 2).

LIII-LV. *Frammenti di storia della filosofia* (voll. 3).

EPISTOLARIO

I-II. *Carteggio Gentile-Jaja* (voll. 2).

III. *Carteggio Gentile-Maturi.*

IV e sgg. *Carteggi vari.*

GIOVANNI GENTILE

OPERE

IV

SANSONI - FIRENZE